



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### **Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### **About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



## Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

## Nutzungsrichtlinien

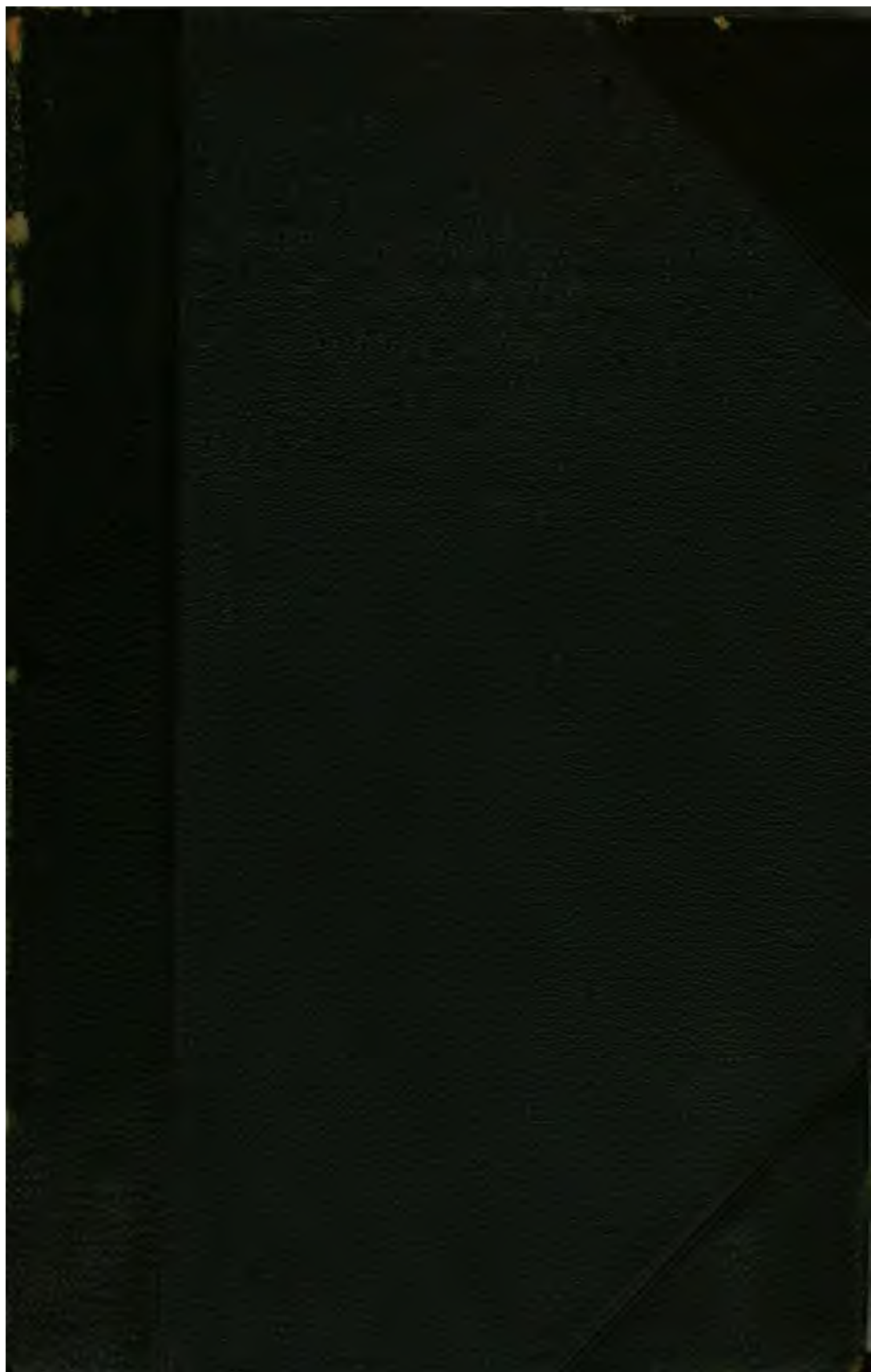
Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

## Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.



LIBERTAS SUPREMA LEX



EX LEGATO

Shadworth Hodgson

DELETED BY ORDER  
OF THE LIBRARY COMMITTEE

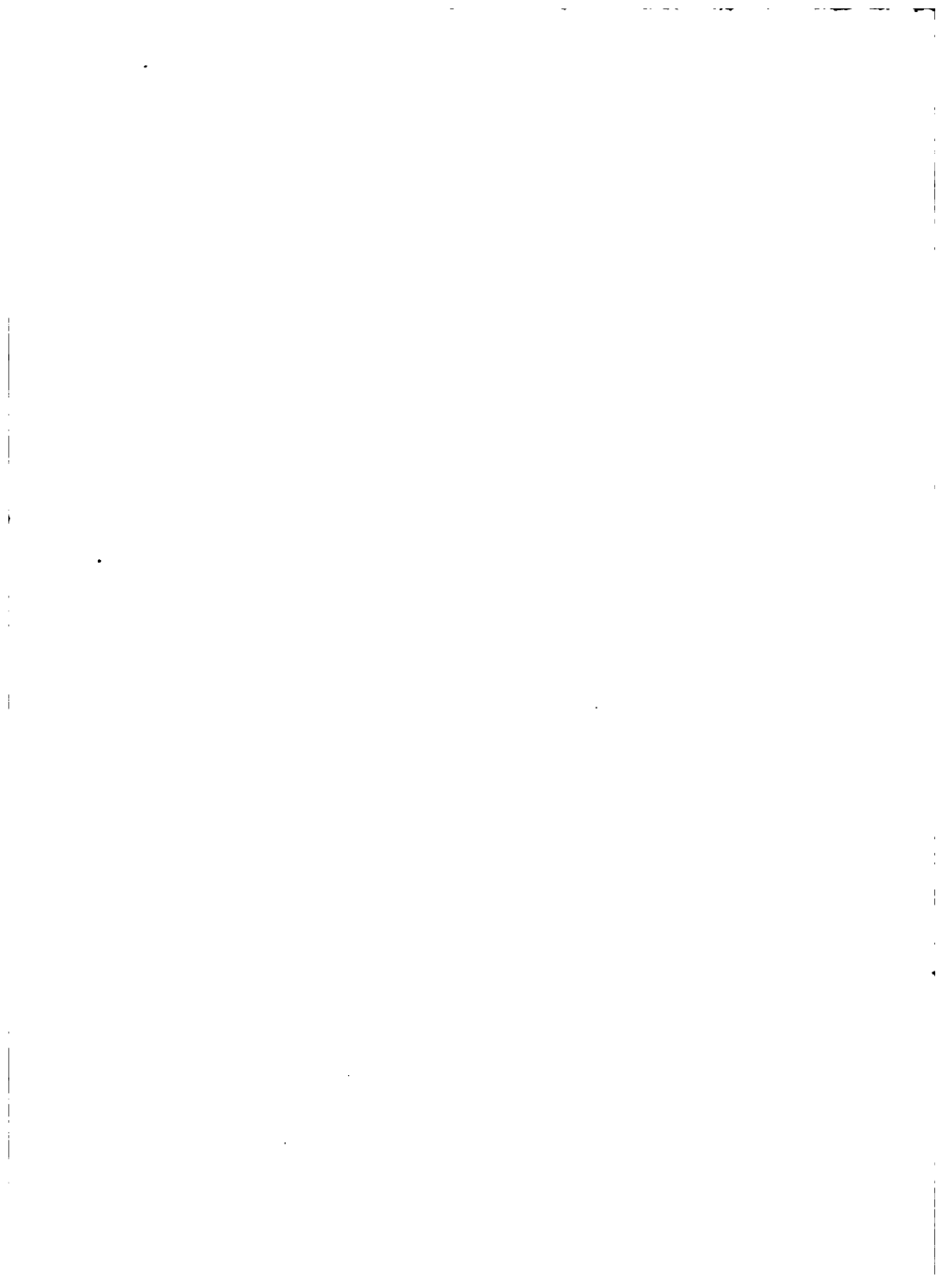
LIBER C.C.C.

OXON.

114



1260 e. 77







Die christliche Lehre  
von der Sünde

dargestellt

von

Julius Müller.

---

Sechste Auflage.

---

Zweiter Band.



Stuttgart.  
Verlag von Albert Reig.  
1877.

# Verzeichnis der Einträge

Das Verzeichnis enthält die Namen der Autoren, die Titel der Werke, die Verlagsorte und die Verlagsjahre. Die Werke sind alphabetisch geordnet.



## Übersicht des Inhaltes.

	Seite
<b>Übergang zum dritten Buch. Resultate bisheriger Untersuchungen. Was für ein Princip die Entstehung des Bösen in der persönlichen Creatur voraussetzt. Daß dieses Princip, wenn es ein solches giebt, die Freiheit des Willens sein muß. Ablehnung des Schleiermacherschen Freiheitsbegriffes. Bemerkungen über Ritters Freiheitsbegriff</b>	1 — 6
<b>Drittes Buch. Die Möglichkeit der Sünde . . .</b>	7—320
<b>Erste Abtheilung. Der freie Wille des Menschen</b>	7—244
<b>Erstes Kapitel. Formale und reale Freiheit .</b>	7—51
<b>Die innere Nothwendigkeit im Unterschiede von der äußeren Identität dieser Nothwendigkeit mit der Freiheit. Wie sich von hier aus der Begriff der sittlichen Freiheit gestaltet. Bestätigung durch Aussprüche des allgemeinen sittlichen Bewußtseins und der h. Schrift. Die Unzulänglichkeit dieses Freiheitsbegriffes in Bezug auf unser Problem. (Die Modifikation desselben bei Bretschneider und die daraus sich ergebende Verflüchtigung der Sünde) . . . . .</b>	7—19
<b>Die Freiheit als das Vermögen der Selbstentscheidung zwischen dem Guten und Bösen. Nachweisung dieses Begriffes in der h. Schrift. Die Nothwendigkeit beide einander scheinbar widersprechende Bestimmungen der Freiheit festzuhalten und mit einander zu vermitteln . . . . .</b>	19—23
<b>Die Auffassungen der formalen Freiheit, welche diese Vermittelung unmöglich machen. Die formale Freiheit im System der indeterministischen Willkür. <i>Ring de origine mali</i>. Die Konsequenz dieses Principis. Sein Grundirritum. Die formale Freiheit im System der <i>libertas aequilibrü</i> .</b>	23—29
<b>Entwickelung des Begriffes der formalen Freiheit. Die Freiheit nach ihren allgemeinsten (nicht unmittelbar sittlichen) Bestimmungen. Ihr Kern das höchstmögliche Selbstsein des Individuums. Bedingung dieses Selbstseins . . .</b>	29—32

	Seite
<b>Begriff des Willens als bewusster Selbstbestimmung im Unterschiede von der Selbstbestimmung lebendiger Naturwesen. Die Freiheit als Prädicat des Willens. Der anfreie Wille. Die Freiheit des Willens als Selbstbestimmung auf der Grundlage des Auhanderkönnens. Die Bedeutung des Zufalles für das menschliche Leben. Unterschied zwischen Kontingenz und Zufälligkeit. Das Auhanderkönnen im sittlichen Gebiet als Möglichkeit des Bösen. Die Bedingtheit der realen Freiheit durch diese Möglichkeit. Die formale Freiheit als Bedingung der realen, die reale als Zweck der formalen</b>	32—38
<b>Weitere Bestimmungen der formalen Freiheit. Die Bedeutung des Begriffs der Möglichkeit für diesen Freiheitsbegriff. Vermögen und Anlage. Inwiefern die formale Freiheit Wahlfreiheit ist. Das Analogon dieser Freiheit im Gebiet des thierischen Lebens. — Die Kausalität dieser Freiheit in der Außenwelt und deren Schranken</b>	38—48
<b>Die Reime dieser Entwicklung des Freiheitsbegriffes nach seinen verschiedenen Momenten in Augustins Streitschriften gegen die Pelagianer</b>	48—51
<b>Zweites Kapitel. Die Freiheit des Willens in der sittlichen Entwicklung</b>	52—91
<b>Die atomistische, die Entwicklung leugnende Vorstellung des Pelagianismus von der Freiheit. Ihre Konsequenzen: Undenkbareit einer zusammenhängenden Einwirkung auf Andersere — Vernichtung des Begriffes des Charakters — Unmöglichkeit eines gemeinsamen Wirkens auf einen bestimmten Zweck hin — Verlegung der tiefsten religiösen Intuitionen. Vorzug des Determinismus vor dieser Theorie, doch nur eines solchen Determinismus, der sich die Begriffe des Organismus und der Eigenthümlichkeit des Individuums angeeignet hat. Wie ein solcher Determinismus die Entstehung der Willensentscheidung betrachtet</b>	52—62
<b>Widerlegung des Determinismus durch eine richtigere Bestimmung des Freiheitsbegriffes. Die Naturbasis des Geistes im Individuum. Der Einfluß des Willens auf die natürliche Individualität. Die religiös-sittliche Entwicklung und die Freiheit in ihr. Der Charakter als Resultat freier Selbstbestimmungen. Analogie und Gegensatz des Begriffes der Gewohnheit. Die Macht der Gewohnheit im Gebiet des äußern und innern Lebens. Ihre Bedeutung für die Entfaltung bestimmter sittlicher Handlungsweisen. Ihre Untauglichkeit die Bildung eines Charakters, einer entschiedenen Willensrichtung zu erklären. Der Mechanismus der Gewohnheit. Ihre Einschränkung auf Verknüpfung der einzelnen Thätigkeiten</b>	62—69

**Rückblick auf das Verhältniß zwischen formaler und realer Freiheit. Bedingte Einheit des Willens mit den übrigen Functionen des geistigen Lebens. Der Wille ihr bewegendes Princip. Verhältniß der Willensentscheidung zu den Vorstellungen als Beweggründen. Die deterministische und die abstrakt-ndeterministische Ansicht. Richtigerer Bestimmung. Resultat**

Seite

69—74

**Die deterministische Auffassung des Begriffes der sittlichen Entwicklung. Der Prädeterminismus. Der Irrthum dieses Entwicklungsbegriffes. Nähere Bestimmung der entgegengesetzten Momente, die in aller Entwicklung Eins werden. Nachweisung dieses Ineinanderseins in der Naturentwicklung. Die Schranken derselben. Das progressive Princip der sittlichen Entwicklung die Freiheit des Willens. Das Verhältniß des allgemeinen Gesetzes sittlicher Entwicklung zu dem Sittengesetz. Die nähern Bestimmungen dieser Entwicklung. Unterscheidung der Momente des Zustandes und der That. Bemerkung über die verschiedenen Phasen des Freiheitsbewußtseins in seinem Verhältniß zur deterministischen Ansicht**

74—85

**Epochen und Wendepunkte der sittlichen Entwicklung. Ihre Beweglichkeit und unberechenbare Veränderungsfähigkeit vermöge ihrer Bedingtheit durch die formale Freiheit. Folgerungen in Beziehung auf früher aufgeworfene praktische Fragen. Resultat**

86—91

**Drittes Kapitel. Transcendentale und empirische Freiheit**

92—156

**Inwiefern der Begriff der Freiheit in der Entwicklung sich gegen die Angriffe des Determinismus zu behaupten vermag. Der Mangel eines Princips ursprünglicher Entscheidung. Widerlegung der Annahme, daß in den Sünden wider das Gewissen die Bedingungen einer solchen Entscheidung für die verkehrte Entwicklung gegeben seien. Über die Vorstellung von einem mitten in der Entwicklung eintretenden Aequilibrium als Grundlage der Freiheit**

92—96

**Die Nothwendigkeit die ursprüngliche Selbstentscheidung dem Anfangspunkte der sittlichen Entwicklung beizulegen. Die Unmöglichkeit sie in demselben nachzuweisen. Die mannichfache Bedingtheit der ersten Entscheidung von sittlicher Bedeutung. Wie wenig dieser Moment geeignet ist das volle Gewicht der Zurechnung zu tragen. Das Unvermögen auch der relativen Freiheit in der Entwicklung sich ohne einen solchen Punkt ursprünglicher Entscheidung wissenschaftlich zu behaupten. Die daraus entspringende Nothwendigkeit die Region des Zeitlichen in der Erklärung der Freiheit zu überschreiten**

96—100

- Seite
- Einflang dieses Resultats mit Phänomenen des Bewusstseins. Zusammenhang desselben mit der Idee der persönlichen Unsterblichkeit. Seine Bestätigung durch das Zeugniß der Schrift von der Verdammlichkeit des Menschen aus der Sünde willen 100—104
- Die Lehre des Origenes von einer dem irdischen Leben der Menschen vorangehenden Selbstentscheidung. Die kirchliche Lehrentwicklung. Kant's sittlicher Standpunkt. Sein Begriff von der Freiheit als einem außerzeitlich sich bestimmenden Vermögen einen Zustand von selbst anzufangen aus den allgemeinen Principien seines Systems entwickelt. Das radikale Böse 104—111
- Der Werth dieses Freiheitsbegriffes für die Zurechnung des Bösen. Die sittliche Energie in der Tendenz dieser Bestimmungen. — Kant's Dualismus zwischen intelligibler und empirischer Welt. Ob Kant hiernach berechtigt war, die Zurechnung auf die einzelnen Handlungen zu beziehen. Die Erscheinungswelt in seinem System vielmehr Verhüllung der intelligibeln Welt. Inkonsequenzen in Kant's Bestimmungen. — Der einseitige Idealismus dieser Ansicht. Das Ungenügende der Ergebnisse 111—118
- Weitere Momente in der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Neue Verwickelungen. Die Unmöglichkeit der Umkehr für den mit dem radikalen Bösen behafteten Menschen. Prüfung des Kantischen Beweises ihrer Möglichkeit durch den Schluß: ich kann, denn ich soll. Das letzte Resultat der Kantischen Principien nach dieser Seite 118—123
- Widerpruch der wirklichen Gestalt des sittlichen Lebens gegen diesen Freiheitsbegriff. Die Offenbarung der Freiheit in der sittlichen Entwicklung. Ob das Schuldbewußtsein die Kantische Theorie bestätigt. Seine Rücksicht auf empirische Bedingungen der bösen That. Die Gradunterschiede der Zurechnung. Die Anerkennung dieser Gradunterschiede durch die Lehre Christi und der Apostel 123—128
- Die zum Grunde liegende Verkennung der wahren Bedeutung von Raum und Zeit, von Leiblichkeit und irdischer Entwicklung; von ~~der~~ ~~Freiheit~~ ~~im~~ ~~Verhältnis~~ ~~des~~ ~~Unendlichen~~ ~~offenbar~~ 128—130
- Fortbildung der Kantischen Freiheitslehre durch Schelling (Abhandlung über die Freiheit). Die beiden Principien in Gott und in allen Wesen. Die verschiedene Art, wie sie in der Natur und im Menschen Eins werden. Das Böse als positive Umkehrung der Principien 130—133
- Wie sich aus diesen Grundbestimmungen zu ergeben scheint, daß alle Ableitung des Bösen aus Begriffen nur bis zur Möglichkeit desselben geht. Bestätigung dieses Resultates durch

- einzelne Momente der Gesetzgebung, welche die Gränzen für die ethische Kraft des Willens, wie die gesetzliche Bestimmtheit der Würdigkeit des Bösen. Das naturphilosophische Princip, das dieser Betrachtung zu Grunde liegt. Die dualistische Auffassung des Verhältnisses zwischen dem irrationalen und dem intelligibeln Princip als Wurzel anderer Bestimmungen. Ob der Grund als höchste Einheit den Dualismus ausschließen vermag. Die realere Auffassung der höchsten Einheit in der die Lehre treibt. 135—140
- Die** Erklärung der Freiheit aus diesen Principien. Nach ihrem realen Begriff Vermögen des Guten und des Bösen. Formaler Begriff der Freiheit. — Die Bestimmungen über das Verhältnis des Bösen zu dem Alles bedingenden Willen Gottes. Das Wirkenlassen des Grundes. Der Mangel einer weitern Begründung für diesen Begriff. Das Verhältnissen der Freiheit in den Grund nach der Seite ihrer Unabhängigkeit von Gott. Ob dagegen der formale Begriff der Freiheit Schutz gewähre. Zwiespalt zwischen dem formalen und dem realen Freiheitsbegriff. 140—145
- Die** schärfern Bestimmungen der Freiheit als intelligibler im Unterschied von Kant. Wie sich hiernach die Frage nach der Möglichkeit einer sittlichen Umwandlung stellt. Der Widerspruch in dem Inhalt der außerzeitlichen Urtheilung selbst. — Die transcendente That des Ich als Princip seines gesammten empirischen Wesens. Wie sie damit ihre eigenthümliche Grundlage im Bewußtsein verliert, die Zurechnung im Gewissen. Über die Möglichkeit die angeborene besondere Bestimmtheit des Individuums nach der Naturseite seines Wesens und nach seiner geistigen Eigenthümlichkeit aus einer solchen intelligiblen That abzuleiten. 145—153
- Die** Verwicklungen, in welche diese Auffassung der intelligiblen Freiheit mit der Lehre von der persönlichen Unsterblichkeit geräth. Begründung eines Einwurfs. Ein Versuch der Lösung und dessen dogmatische Konsequenzen. 153—156
- Viertes Kapitel Die Freiheit als Möglichkeit der Sünde** 157—249
- Ausgang vom Ideal Gottes zur göttlichen Persönlichkeit als die Bedingung der Religion. Die Anerkennung dieser Wahrheit auch bei Schleiermacher. Das Verhältnis der Philosophie zur Idee der göttlichen Persönlichkeit** 157—160
- Die Frage, wodurch die göttliche Persönlichkeit eine absolute ist. Das persönliche Wesen als ein in sich reell ungeschändes. Die allgemeinen Konsequenzen, die sich aus der Verneinung des realen Unterschiedes in Gott ergeben. Auflösung einiger Schwierigkeiten. Die besondern Konsequenzen in Beziehung auf die Persönlichkeit Gottes. Wie sich die Lösung der Altern Theologie hierüber erklärt. Neuere Wendung durch das Princip der Immanenz Gottes. Der negative Begriff des Absoluten. Die Ausschließung der Persönlichkeit durch ihn** 160—165

- Seite**
- Die Bedingtheit der menschlichen Persönlichkeit durch die Selbstunterscheidung des Ichs von Andern. Die Folgen aus der Übertragung dieser Bestimmung auf die göttliche Persönlichkeit. Prüfung der weiteren Momente, durch welche dieselben Folgen ausgeschlossen werden sollen** 165—169
- Die Möglichkeit einer Persönlichkeit, die nicht durch die Ausschließung andern Seins bedingt ist. — Die Persönlichkeit Gottes ist absolut durch die innere Unendlichkeit der Bestimmungen seines Wesens, über den angeblichen Widerspruch zwischen Bestimmtheit und Unendlichkeit. Der positive Begriff der Unendlichkeit des göttlichen Wesens. Resultat für den Begriff der göttlichen Persönlichkeit** 169—175
- Die Persönlichkeit Gottes ist absolut dadurch, daß seine Freiheit das Princip jener Unendlichkeit ist. Die aseitas Gottes Gott causa sui. Die Bedeutung des kosmologischen Beweises für das Dasein Gottes. Folgerungen aus diesem Princip in Beziehung auf die Ordnungen der Welt. Bemerkungen über Weiskes Annahme einer metaphysischen Vernunftnothwendigkeit als Voraussetzung des göttlichen Willens. Ob durch die entgegengesetzte Ansicht Willkür und Zufall zu den Principien alles Seienden gemacht werden. Die ursprüngliche Bestimmung der Idee Gottes. — Reflexion über die Art, wie das Resultat für den Begriff der göttlichen Persönlichkeit sich uns ergeben hat** 175—184
- Die göttliche Freiheit als Princip der Existenz eines andern Seins. Der Begriff des Schaffens. Die Schöpfung aus nichts. Ob diese Freiheit durch die göttliche Liebe zu einer aus seinem Wesen abfolgenden Nothwendigkeit werde. Unzureichende Versuche diese Schwierigkeit zu lösen. Lösung durch die Idee der göttlichen Dreieinigkeit. Die Bedürfnislosigkeit der vollkommenen Liebe. Die Kontingenz der Welt im Unterschiede von der Zufälligkeit. Der Zweck der göttlichen Liebe als welt schöpferischer. Die kreatürliche Persönlichkeit. Die Freiheit des Willens als wesentliches Moment der kreatürlichen Persönlichkeit** 184—193
- Nähere Entwicklung. Widerspruch einer absoluten Selbstbegründung mit dem Begriff der kreatürlichen Persönlichkeit. Ihre relative Selbstbegründung. Das Gebiet derselben das sittliche. Der Grund des Interesses am Freiheitsbegriff. Die göttliche Voraussetzung für diese Selbstbegründung** 193—196
- Verhältniß des Freiheitsbegriffes zur Möglichkeit des Bösen. Ob die göttliche Freiheit die Möglichkeit des Bösen in sich schließe. Die anfängliche Möglichkeit des Bösen in der kreatürlichen Freiheit. Das ursprüngliche Nochnichtentschiedensein des Menschen im Unterschiede von Entzweiung und Neutralität. Ob hiernach die kreatürliche Freiheit den Keim des Bösen in sich enthalte. Resultat** 196—202



- Die Außerzeitlichkeit dieser freien Selbstbestimmung, wodurch die geschaffene Persönlichkeit ihr sittliches Sein begründet. — Insbesondere das Selbstbewußtsein schon an sich eine relative Überwindung der Zeit in sich schließt. Die Schranken dieser Überwindung. Die Überwindung der Zeit durch die unvergängliche Formdauer der Persönlichkeit. Die Macht der Zeit über den Inhalt ihres Lebens. Die Zeit als reine, hemmungsfreie Form für die Selbstentwicklung geschaffener Persönlichkeit. 202—207
- Die Unmöglichkeit diese Bestimmungen auf Gott zu übertragen. Die Ewigkeit des göttlichen Lebens. Der Begriff der Ewigkeit im Gegensatz gegen die populäre Vorstellung von derselben. Der Begriff der Ewigkeit im Gegensatz gegen die bloß negative Auffassung derselben. Der positive Begriff der göttlichen Ewigkeit. 208—211
- Der notwendige Unterschied der geschaffenen Persönlichkeit von Gott. Die Selbstbegründung derselben in der Sphäre der (negativen) Zeitlosigkeit. Die Beherrschung dieser Sphäre in ihrem Verhältnis zum Zeitleben. Der notwendige Übergang in die geistliche Entwicklung. 211—212
- Die intelligible Selbstbestimmung ist nicht Inhalt unser empirischen Bewußtseins. Warum sie es nicht sein kann. Die Verneinungen, die an dem intelligibeln Urstande der persönlichen Wesen haften. 212—215
- Seibniz's Begründung der Selbstschuld des Menschen in der Sünde. Vergleichung seiner Ansicht mit der hier entwickelten. 215—216
- Die außerzeitliche Selbstbegründung Vorzug der persönlichen Wesen. Die Gründe, die uns zu dieser Anerkennung nöthigen. Die Natur in ihrem Verhältnis zur Persönlichkeit und Eigenthümlichkeit. Parallele: das Verhältnis des Alten Testaments zum Neuen. 216—220
- Die Aufhebung der anfänglichen Möglichkeit des Bösen. Wie sie allein geschehen kann. Das Eintreten dieser Möglichkeit in das Bewußtsein. Der Unterschied der ihre Verwirklichung vermittelnden Nothwendigkeit von der Nothwendigkeit des Naturgesetzes. Das Bewußtsein von jener Nothwendigkeit. Das darin enthaltene Bewußtsein der Möglichkeit des Bösen. 220—224
- Die von Reuern (Balke) behauptete Nothwendigkeit nicht bloß der Möglichkeit, sondern der Wirklichkeit des Bösen. Nachweisung des Punktes, wo sich das Bewußtwerden der Möglichkeit der Sünde und die Verwirklichung derselben scheiden. Fernwährende Konsequenzen jener Ansicht für die Lehre von der Heiligkeit Christi. Die verschiedenen Formeln, die diese Heiligkeit ausdrücken. 224—231
- Begreiflichkeit oder Unbegreiflichkeit des Bösen. Ob sich das Böse

als Folge aus der Freiheit des Willens ansehen lasse, wie in der Natur die Wirkungen einer Kraft als ihre Folgen. Verhältniß des freien Willens zu den bestimmten Gränzen. Die Freiheit als Möglichkeit des Bösen. Ungleiches Verhältniß derselben zum Guten und Bösen. Die Freiheit in ihrem Übergange in Willkür. Die Grundlosigkeit des Bösen. Über die Formel, daß das Böse durch Mißbrauch des freien Willens entstehe. — Die Unbegreiflichkeit des Bösen und des Guten bei Kant. Die Begreiflichkeit des Guten. Inwiefern das Böse ein Begreifliches, inwiefern ein Unbegreifliches. Nothwendige Unterscheidungen. Die objektive Bedeutung dieser Unbegreiflichkeit. Die frühere Unbegreiflichkeit, das spätere Begreifen des Bösen bei Daubert. — Bemerkungen über Noth's Polemik gegen die Unbegreiflichkeit des Bösen.

Seite

231—245

**Zusatz** über die Kausalitätskategorien. Ursache und Wirkung. Die Kausalität im Gebiet des Geistes und der Freiheit. Kants Verneinung. Hegels Aufhebung der Kausalität zum Begriff. Das Recht dieser Kategorie auch in jenem Gebiet. Unterschied zwischen Ursache und Wirkung, Grund und Folge.

245—249

**Zweite Abtheilung.** Die Vereinbarkeit der menschlichen Freiheit mit dem unbeschränkten Willen und Wissen Gottes.

250—318

**Erstes Kapitel.** Das Verhältniß der menschlichen Freiheit zum göttlichen Allmacht.

250—282

**Aufstellung des Problems.** Unzulängliche Lösungsversuche.

250—251

**Entwicklung des Begriffes der göttlichen Allmacht.** Erörterung der Frage, ob es zur Schrankenlosigkeit der göttlichen Macht gehöre, daß sie alle in ihr liegenden Möglichkeiten bewirkt. Schleiermachers Antwort. Folgerungen in Beziehung auf die menschliche Freiheit. Die zum Grunde liegende Auffassung der göttlichen Allmacht. Über den Werth der Bestimmung der göttlichen Ursächlichkeit als schlechthin lebendiger. Die specifisch höhere Natur der Ursächlichkeit, insofern sie Wille ist. Das Verhältniß der göttlichen Allmacht zum Wesen Gottes. Absolute Aufhebung der Nothwendigkeit alles Mögliche wirklich zu machen.

251—256

**Über die Begründung der entgegengesetzten Ansicht durch den Vollkommenheitsbegriff.** Über die Begründung derselben Ansicht durch den Begriff der göttlichen Liebe. Die richtigere Bestimmung der Folgen aus dieser Liebe.

257—262

**Die Selbstbeschränkung des göttlichen Willens.** Der innere Grund dieser Selbstbeschränkung.

262—264

**Begriff eines bedingten, d. h. sich selbst bedingenden göttlichen Willens.** Die Beziehung, in welcher allein von einem bedingten göttlichen Willen die Rede sein kann. Über die

264

Annahme eines vollkommnen Willens. *Über die Bestimmung des bedingten göttlichen Willens.* *Über die voluntas Dei antecedens et consequens.* 264-267

Die Rechtfertigung des Begriffes einer göttlichen Selbstbestimmung. *Über die Bestimmung desselben aus dem Standpunkte des frommen Selbstbewußtseins (S. 264 ff. v. Scher). Was das Interesse der Identität in dieser Beziehung am entscheidendsten fordert. Über den angeblichen Widerspruch jenes Begriffes mit dem Jbde Gottes. Die Unmöglichkeit göttlicher Selbstbestimmung in ihrem Widerspruch mit demahren Begriffe des göttlichen Willens. Diese Unmöglichkeit in ihrem Widerspruch mit dem Begriffe des göttlichen Willens.* 267-273

Ob es hiernach möglich ist, daß alle vernünftigen Geschöpfe sich von Gott abwenden und in dieser Abwendung beharren. *Anerkennung der ersten Möglichkeit. Die innere Widerspruch der ersten als negativer Anknüpfungspunkt für die rettende Gnade.* 273-275

Die Frage, ob Gott Zwecke haben könne, die er nicht erreicht. *In welchem Sinne diese Frage zu bejahen, in welchem zu verneinen ist. Die Sätze der Erkenntnis in dieser Beziehung.* 275-278

Der Begriff des göttlichen Zulassens. Seine relative Wahrheit. *Die Notwendigkeit seiner Ergänzung durch andere Bestimmungen des göttlichen Willens. Die Konsequenzen seiner Verwerfung.* 279-282

**Zweites Kapitel. Das Verhältnis der menschlichen Freiheit zur göttlichen Allwissenheit.** 283-318

Die Voraussetzung, daß auch die Annahmen freien Handlungen der Menschen Gegenstand des göttlichen Allwissens sind. *Aufstellung des Problems. Über die Vergleichbarkeit der Versuche desselben durch Analogien aus dem Gebiete des menschlichen Wissens zu lösen. Womit diese Analogien hier beweisend sind.* 283-286

Der Versuch das Problem durch die Erkenntnis zu lösen, daß das göttliche Wissen kein Vorwissen, sondern ein außerzeitliches, ewiges ist. *Ob aus dieser Eigenschaft des göttlichen Wissens folgt, daß die Zeit für dasselbe überhaupt nicht vorhanden ist. Inwiefern die Zeit Beschränkung des menschlichen Wissens ist. Aufhebung dieser Schranke für das göttliche Wissen. Unterscheidung zwischen dem subjektiven und objektiven Gegebensein der Zeit für das Wissen. Ob die kantische Auffassung der Zeit dieses objektive Vorhandensein derselben für das göttliche Wissen leugnen müsse. Was aus dieser Leugnung folgt, wenn die Zeit die objektive Form des bedingten Seins ist. Verhältnis der göttlichen Ideen zur zeitlichen Entwicklung. Resultat: daß*

	Seite
die Unzerstörlichkeit des göttlichen Wissens, richtig gefaßt, der menschlichen Freiheit nicht günstiger sein kann als ein göttliches Vorherwissen. Unzerstörlichkeit dieser Unterscheidung auch den Socinianischen Einwürfen gegenüber . . .	286—296
Die Formel: Gott wisse das Freie als frei voraus. Ihre Wahrheit. Ihre Unfähigkeit das Problem zu lösen . . .	296—298
Das gegenständliche Wissen in Gott. Zeugnung desselben von der Identificirung des Wollens und Wissens in Gott aus. Identificirung der Präscienz und Prädestination. Der Sinn dieser Identificirung die Zeugnung, daß Gott überhaupt ein Wollen oder Wissen zugeschrieben werden dürfe. Spinoza . . .	298—300
Der Unterschied des Wissens vom Wollen in Gott. Das göttliche Wissen als einziges Hervorbringen der Idee der Welt. Das göttliche Wissen von der Welt als wirklich existirender und von Gott verschiedener. Wie der Anfang der Weltzeit mit der Ewigkeit der Idee der Welt in Gott zu vereinigen ist. Die göttliche Idee der Welt als Ziel für die wirkliche Entwicklung der Welt. Ob das Wissen von einem Andern dem Begriff des unendlichen Seins widerstreitet. Unterschied dieses göttlichen Wissens um die Welt von dem göttlichen Willen. Das göttliche Wissen ist nicht verursachend, also die Freiheit der menschlichen Willensentscheidungen als ihrer Objecte nicht aufhebend. Aber auch nur in Beziehung auf kreatürliche Freiheit hat dieser Unterschied reelle Bedeutung . . .	300—308
Über den Unterschied der Gegensätze zwischen dem Nothwendigen und dem Ungehörigseinbedingenden und zwischen dem Gewissen und Ungewissen. Die Quelle ihrer Vermischung . . .	308—309
Über die Meinung, daß das göttliche Vorauswissen zwar nicht die Nothwendigkeit des Geschehens verursache, aber ein Zeichen derselben sei. Beschränkte Vorstellung vom göttlichen Wissen . . .	309—311
Zusatz über Kottbes Versuch dieses Problem zu lösen . . .	311—318
Übergang. Zusammenfassung der in dem Bisherigen gewonnenen Resultate. Bestimmung der Aufgabe für das vierte Buch . . .	319—320
Viertes Buch. Die Verbreitung der Sünde . . .	321—585
Erstes Kapitel. Die Allgemeinheit der Sünde als Thatsache der Erfahrung . . .	321—366
Die Grenzen des menschlichen Verderbens. Die Reizung dem Menschen außerhalb der Erlösung allen Antheil am Guten schlechthin abzuspochen und ihr religiöses Motiv. Scheinbare Bekräftigung durch den Verstand. Resultat: Vernichtung der Erlösungsfähigkeit . . .	321—323

Die Sätze der Konfessionsformel über den Ursprung des menschlichen Verderbens — über das Unerwidgert des freien Willens zu einem thätigen Antheil an der Bekehrung. Wie sich daraus sofort die unbedingte Prädestinationslehre zu ergeben scheint . . . . . 323—324

Die dagegen die Bestimmung, daß die Erwählung durch den vorhergesehenen Glauben bedingt sei, keine Ausnahme leidet. Die Bestimmungen über die Hervorbringung des Glaubens durch den Gebrauch der Gnadenmittel. Synergistische Konsequenzen. Die dagegen von der Konfessionsformel und der lutherischen Dogmatik getroffenen Vorkehrungen. Der Punkt, auf dem sich hierdurch alle Entscheidung zusammenhängt . . . . . 324—329

Warum dieser Punkt gar nicht zu solcher entscheidenden Bedeutung gelangt ist. Die für das lutherisch-dogmatische System sich ergebende Nothwendigkeit, darüber hinwegzugehen. Die aus die so dicker Nothwendigkeit resultirende negative Bedeutung der Bekehrung von Seiten des Menschen. Die Widersprüche, die sich hier ergeben. Die Nothwendigkeit eines positiven Entschuldigens anzuerkennen. Bis o m a s i s t e r Versuch die Bestimmungen der Konfessionsformel zu rechtfertigen. Sein Unzulänglichkeiten (Sunt in n d e). Die Berechtigung, welche aus Urtheil der Reformatoren über die sittlichen Elemente des natürlichen Zustandes hervorgeleitet. Das die sittliche Wandigung des Heidenthums . . . . . 329—343

Die neueren Versuche jenes Urtheil aus metaphysischem Standpunkte zu rechtfertigen. Der eigentliche Sinn dieser Ansicht in seinem Verhältnis zur wahren Bedeutung des obigen Problems. Der Versuch, die Bedingungen der vorbereitenden Gnade. Über den Begriff der Gnade . . . . . 343—347

Resultate für die Bestimmungen der Konfessionsformel über den Grad des allgemeinen menschlichen Verderbens. Biblische Begründung. Der richtige Ausdruck für die sittliche Beschaffenheit des natürlichen Zustandes . . . . . 347—351

Der Unterschied zwischen der sittlichen Beschaffenheit der Einzelnen abgesehen von der Erlösung. Die Sünde in dem Leben der Gerechten und Sündigen. Eigenschaften der Erfahrung. Anrechnung von Seiten der die Sünde verflüchtigen Theorien. Die pantheistische Ansicht. Die deistisch-pelagianische Ansicht. Unterscheidung zwischen dem auffallenden Freveln und den vom menschlichen Leben ungetrennten Schwächen und Fehlern. Die Konsequenzen, die sich aus der Nichtzurechnung der letztern ergeben. Der Grund dieses Urtheils . . . . . 351—356

Das allgemeine Vorhandensein der Sünden wider das Gewissen. Warum Verletzungen des Gewissens in dem Leben der Gerechten sich häufiger finden als bei den sittlich rohen Menschen. Die große Bedeutung jener Thatsache. Der Ge-

sammcharakter des sittlichen Lebens außer der Erbsünde positiv — negativ. Über den Satz, daß Jeder seinen Progn habe, für den es sich weggebe 356—361

Zeugnisse der heiligen Schrift für die Allgemeinheit der Sünde. Das A. T. Die Allgemeinheit überall im A. T. Grundvoraussetzung, namentlich in den Aussprüchen Christi selbst und in der Lehrentwickelung des Paulus. Erörterung einiger schwerbar widerstehender Aussprüche 361—366

Zweites Kapitel. Die Sünde als Verderbniß der menschlichen Natur. 367—437

Die Unmöglichkeit die Sünde bloß in der einzelnen Handlung oder Unterlassung zu suchen. Die Sünde als beharrende Verunreinigung und Verderbniß des Herzens 367—368

Ob sich diese Unreinheit von den reinen Elementen des innern Lebens für die Betrachtung auscheiden läßt. Die Nothwendigkeit dieser Scheidung im Begriffe. Im wirklichen Leben ist sie nur annäherungsweise möglich. Nachweisung besonders an dem Leben der in der Heiligung Fortschreitenden. Erschwerung dieser Scheidung durch den Einfluß der Sünde auf die Erkenntniß. — Die Verwickelung unserer Tugenden mit unsern Fehlern. Die Leichtigkeit des Ubergehens jener in diese. Wie auch hier die Sünde auf die Erkenntniß zurückwirkt. Rückwärts die Nothwendigkeit der Einwurzelung der Sünde in die menschliche Natur. 368—378

Die Entstehung dieses Zustandes. Die beschränkte Wahrheit der Vorstellung von einem individuellen zeitlichen Sündenfall. Die Unschuld des kindlichen Alters. In welchem Sinne sie von demselben auszusagen ist. Die Aussprüche Christi. — Über die dem kindlichen Alter beigelegte absolute Reinheit. Der Widerspruch, in welchem damit der allgemeine Charakter der weitem Entwicklung steht. Die Veruche diesen Widerspruch zu lösen — durch die Freiheit des Willens — durch die sinnliche Schwäche der menschlichen Natur. Das Verhältniß der letztern Ansicht zur kirchlichen. Resultat: ein Gang zum Bösen dem Menschen angeboren. Rechtfertigung des Ausdrucks: peccatum originale 373—380

Befestigung durch sichere Phänomene des sittlichen Lebens und Urtheils. Die Gewißheit, daß jeder Mensch an der Sünde irgendwie Theil hat. Der Grund dieser Gewißheit. Der allgemeine Gang der menschlichen Entwicklung — die Schwierigkeit des Guten — die Leichtigkeit des Bösen. Die allgemeine Reigung zur Ausartung. 380—385

Der natürliche Zustand des Menschen. Bedeutung dieses Begriffes. — Das Vorhandensein der Sünde auch in den Wiedergeborenen. Dessen Schranken. Der Mangel wirklicher Reinheit. Die Art, wie die Sünde in ihnen ist. 385—389

**Bestätigung durch biblische Zeugnisse.** Das N. T. H. 51, 7. Die dogmatische Wichtigkeit dieses Ausspruches. Die gewis-  
 sige Auslegung, welche grammatisch möglich ist, Herleitung.  
 — Über Job 14, 4. — Gen. 8, 21. — Das N. T. Joh. 3, 6. Wichtiger für dieses Lehrmoment 1 Kor. 7, 14.  
 Am ehesten denkbar. Eph. 2, 3. Gewissere Feststellung des  
 dogmatischen Ergebnisses dieser Stelle. Grnekt. Römer 880—899

**Das Wesen des angeborenen Verderbens nach seiner positiven  
 Seite.** Ob es in der übermäßigen Stärke der sinnlichen  
 Triebe besteht. Der natürliche Egoismus. Das kindliche  
 Leben in dieser Beziehung. Die negative Seite des natür-  
 lichen Verderbens. Die Schwächung des Reimes der Re-  
 ligion im menschlichen Geiste (die Augsburgerische Konfes-  
 sion). Die der Religion gebührende Dignität nachge-  
 wiesen aus der Erfahrung — dem Begriff der Religion.  
 Widerspruch der Wirklichkeit. Verkehrte Erklärungen. Der  
 wahre Grund dieses Widerspruches jene in unsre Natur  
 verflochtene Schwächung. Das Heidenthum. Die Abneigung  
 gegen Gott als den Heiligen. — Die wahre Bedeutung  
 der übermäßigen Stärke der sinnlichen Triebe als Bestand-  
 theils des natürlichen Verderbens 399—407

**Der Zusammenhang des Todes mit der Sünde.** Die eigen-  
 thümlichen Schwierigkeiten, die der genauern Feststellung  
 der Kausalbeziehungen der christlichen Lehre entgegenstehen 407—409

**Die Natürlichkeit des Todes für den Menschen als sinnliches  
 Wesen.** Der Tod der Naturwesen. Verschiedenes Verhält-  
 niss des Individuums zur Gattung im Gebiet der persön-  
 lichen Wesen. Die Unnatürlichkeit des Todes für Letztere 409—411

**Die vermeintliche Lösung des Problems durch die spirituatistische  
 Unsterblichkeitslehre.** Gegenüberstellung des christlichen Un-  
 sterblichkeitsglaubens. Die sich daraus ergebende Betrach-  
 tung des Todes als einer Sühnung 411—413

**Die biblische Lehre vom Tode als Strafe der Sünde.** Römer  
 5, 12 f. 1 Kor. 15, 21 f. Das N. T. Gen. 2, 17; 3  
 16—22. H. 90, 7 f. Num. 16, 29 f. Der Scheit des  
 N. T. Inwiefern das N. T. diese Vorstellung bestätigt.  
 Bedeutung des Todes für die Erbsünden 413—419

**Die Schwierigkeit, daß der Tod von der wesentlichen Beschaffen-  
 heit des menschlichen Leibes unabtrennlich zu sein scheint.**  
 Bestätigung durch Aussprüche des Ap. Paulus 1 Kor. 15.  
 Lösung durch die Genesis, besonders 3, 19. Der Baum  
 des Lebens 419—422

**Das *σῶμα τοῦ θανάτου* Christi unmittelbar nach seiner Auferstehung.**  
 Die daraus sich ergebende Bedeutung seiner Himmelfahrt.  
 Christus todesfähig, aber der Nothwendigkeit des Todes als  
 der Heilige nicht unterworfen. Die dadurch nicht geschmä-

	Seite
letzte Bedeutung seiner Auferstehung. Die Verkürzung Christi auf dem Galiläischen Berge . . . . .	422—427
Daß der Tod Folge der in der menschlichen Natur wurzelnden Sünde ist. Über die Bedeutung des $\epsilon\varphi' \phi' \pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma \eta\mu\alpha\sigma\tau\omega\upsilon$ , Röm. 5, 12. Der Zusammenhang von B. 13 u. 14. mit B. 12 . . . . .	427—431
Zusammenfassung. Der geistliche Tod sowie der ander e Tod Folge der Sünde als Thatsünde. Der physische Tod Folge der natürlichen Sündhaftigkeit. Zuweisen er als solche Folge für die Erblöten aufgehoben ist und fortbesteht .	431—433
Nähere Bestimmung des Mangels, der auch für sie auf dem Zustande zwischen Tod und Auferstehung haftet. 2 Kor. 5, 3. Das $\gamma\upsilon\mu\iota\omicron\nu\upsilon\varsigma \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ der Seele . . . . .	433—437
/// Drittes Kapitel. Die kirchliche Lehre von der Erbsünde . . . . .	438—517
Gegenstand der Untersuchung. Der Zusammenhang des Dogmas in seiner altprotestantischen Fassung. Der Begriff der Erbschuld. Voraussetzung das Korrelatverhältnis zwischen Sünde und Schuld. Die Möglichkeit dasselbe in umgekehrter Richtung geltend zu machen. Die zum Tadel des Dogmas in dieser Beziehung unberechtigten Standpunkte	438—443
Die innern Motive des Dogmas. Die substantielle Einheit der verschiedenen menschlichen Gemeinschaftsgebiete — des gesamten Geschlechts. So ist die Sünde eben dadurch vollstes Eigenthum des Individuums, daß sie Charakter der Gattung ist. Die ältere dogmatische Formel: <i>natura corumpit personam</i> . . . . .	443—446
Die Kategorien Individuum und Gattung. Abhängigkeit des Individuums von der Gattung. Anzulänglichkeit dieses Verhältnisses zur Begründung der Schuld. Begriff der Persönlichkeit. Weitere Gründe zur Vertheidigung jener Ansicht und deren Widerlegung. Die relative Berechtigung des atomistischen Princips in dieser Frage. Bestätigung durch die anthropologischen und eschatologischen Lehren der heil. Schrift. Blick auf eine schiefe Auffassung des Christenthums als Unterlage für jene Ansicht. — Prüfung der Formel, daß die Natur die Person verderbe. Über die Selbstzurechnung der Gattungsbestimmtheit aus Liebe .	446—454
Schleiermachers Lösung des vorliegenden Problems durch den Begriff der Gesamthat und Gesamtschuld des menschlichen Geschlechts. Nothwendige Einschränkung dieser Bestimmung. Wie dieselbe nicht die Lösung des Problems enthält, sondern nur die Thatsache, von der die Erklärung ausgehen hat. — Mangel des Schleiermacherschen Begriffes von der Freiheit und Persönlichkeit . . . . .	454—457
Modifikation der Lehre von der Erbsünde. Die durch den Sündenfall entstandene sittliche Störung in den Nachkommen	



	Seite
Adams nur unverschuldetes Uebel, aber die freie Einwilligung in dieselbe ihnen zuzurechnen. Nähere Bestimmung dieser Ansicht . . . . .	457—460
Die doppelte Aufgabe, die diese Ansicht zu lösen hat. Die erste die Unterscheidung zwischen dem, was im einzelnen Leben dem unverschuldeten und was dem verschuldeten Verderben angehört. Unter welcher Voraussetzung diese Unterscheidung allein durchzuführen wäre. Nachweisung, daß diese Voraussetzung nicht stattfindet. Die Zurechnung der unvorsätzlichen Sünden. Die Sonderung des freien und des unfreien Elementes in der einzelnen Sünde . . . . .	460—463
Die Annahme, daß nur die vorsätzliche Sünde Schuld mit sich führe, die unvorsätzliche nicht. Die Unmöglichkeit diese Ansicht durchzuführen . . . . .	463—464
Die Annahme, daß der einzelne sich alle seine sittlichen Verfehlungen und jede vollständig zuzurechnen habe, weil bei allen sein Wille irgendwie theilhaftig sei. Die Unzulänglichkeit dieser Auskunft unter den gegebenen Voraussetzungen . . . . .	464
Die zweite Aufgabe, die Thatsache der allgemeinen Verschuldung mit der Bedingtheit der Schuld durch Selbstentcheidung zu vereinbaren. Die die Ansprüche beider Momente verlegenden Stellung, in welche jene Theorie unvermeidlich geräth . . . . .	464—467
Zweite Modifikation der Lehre von der Erbsünde. Das angeborene Verderben ist die Ursache der wirklichen Sünde; aber nur an letzterer haftet die Schuld. Geschichtliche Nachweisungen . . . . .	467—469
Beweis, daß noch der eignen Voraussetzung dieser Theorie auch die wirkliche Sünde nicht Gegenstand der Zurechnung ist, oder wenn diese, auch die angeborene Sündhaftigkeit . . . . .	469—470
Das verneinende Ergebnis der bisherigen Prüfung. Die Nothwendigkeit im Sündenfall selbst die Theilhaftigkeit aller Nachkommen Adams aufzuzeigen . . . . .	471—472
Die Anerkennung dieser Nothwendigkeit in der altprotestantischen Theologie. Die mittelbare und unmittelbare Zurechnung des Sündenfalls. Das natürliche Verderben als positive Strafe . . . . .	472—474
Die Ansicht des Placéus und ihre Unzulänglichkeit. Entgegengesetztes Extrem die scholastisch-katholische Lehrart. Ihre Konsequenz die Vorstellungsart des Catinus und Pighius. Deren Unhaltbarkeit. Die Mitte zwischen beiden der Lehrtropus der Lutherischen Dogmatik . . . . .	475—480
Genauere Entwicklung desselben. Adam das natürliche und das moralische Haupt des menschlichen Geschlechts. Die isolirte Auffassung der ersten Eigenschaft Adams und ihre	

	Seite
Unfähigkeit die unmittelbare Imputation seines Falles zu begründen. Die isolirte Auffassung der zweiten Eigenschaft Adams und ihr gleiches Resultat. — Prüfung der Combination beider Eigenschaften. Nachweis, daß die darauf beruhende Einheit des gesammten menschlichen Geschlechtes mit Adam die unmittelbare Imputation seiner Sünde nicht zu begründen vermag . . . . .	480—486
Beurtheilung des Versuches diese Imputation durch die scientia media Dei zu begründen . . . . .	486—487
Versuch diese Zurechnung durch die realistische Auffassung der Sattungsbegriffe zu rechtfertigen. Die schlimmen Verwicklungen, zu denen dieselbe führt. — Allgemeines Resultat . . . . .	488—491
Die bedenklichen praktischen Folgen, die an sich zu erwarten wären. Widerlegung durch die Erfahrung. Praktische Überwindung des in dem Dogma liegenden Widerspruches . . . . .	491—494
—	
Die biblische Grundlage des Dogmas von der Erbsünde. Das N. T. Röm. 5, 12—19. Beurtheilung der Versuche die unmittelbare Theilnahme aller Nachkommen Adams an dem Sündenfall ans dem Satze: <i>ἐφ' ὃ πάντες ἥμαρτον</i> , abzuleiten. Die Bestimmungen über die durch Adams Fall entstandene Störung, die in diesem und den folgenden Versen liegen. Das <i>κατάκριμα</i> der physische Tod. Ob in B. 19 ein Mehreres enthalten ist. — Feststellung der dogmatischen Bedeutung dieser Stelle für die Lehre von der Erbsünde. Ob aus der Parallele zwischen Adam und Christus etwas weiteres gefolgert werden könne . . . . .	494—501
Das N. T. Die Auffassung von Gen. 3. Ob die Erzählung als dichterisch eingekleidetes Philosophem zu verstehen ist. Ob als Mythos. Nothwendige Anerkennung eines historischen Kernes — ohne daß darum die christl. Theologie den geschichtlichen Charakter aller einzelnen Züge zu vertreten hat. — Wie aber auch bei streng buchstäblicher Auffassung sich der Ursprung der menschlichen Sündhaftigkeit aus dieser Erzählung nicht deduciren läßt. Die Berufung auf Gen. 1, 31 . . . . .	501—506
Ob sich die dogmatische Lehre von den Folgen des Falles Adams durch die biblischen Bestimmungen über das göttliche Ebenbild begründen läßt. Die altprotestantische Auffassung dieses Begriffes. Ihr exegetisches Recht die patristisch-katholische sowie die Socinianiische Auffassung abzulehnen. Ihre Begründung des Satzes vom Verlust des göttlichen Ebenbildes durch Kol. 3, 10. Eph. 4, 24. Richtigerer Erklärung dieser Stellen. Schriftzeugnisse für das Vorhandensein des göttlichen Ebenbildes auch nach dem Sündenfall. Resultat . . . . .	506—212
Der wahre Begriff des dem Menschen durch die Schöpfung mitgetheilten göttlichen Ebenbildes. Apgeh. 17, 28, 29 . . . . .	512—514

Prüfung des innern Zusammenhanges der Vorstellung von einer ursprünglichen sittlichen Vollkommenheit des Menschen. Widerspruch zwischen dieser Vollkommenheit und der Möglichkeit des Falles . . . . .	515—517
<b>Viertes Kapitel. Der Ursprung der angeborenen Sünde . . . . .</b>	<b>518—585</b>
Ausgangspunkte der Untersuchung. Die Nothwendigkeit die Lösung des damit gesetzten Widerspruches in dem außerzeitlichen Urstande der persönlichen Wesen zu suchen . . . . .	518—521
Die Frage, was uns bei der Erkenntniß des Inhaltes jener Urentscheidung leiten soll. Mangel eines unmittelbaren Bewußtseins von letzterer. Wie in den Thatsachen der Erfahrung jener Inhalt sich abspiegelt. Die Abweichung des Willens selbst. Die selbstsüchtige Grundrichtung des Willens als allgemeines Wesen des natürlichen Verderbens in dieser Sphäre . . . . .	521—526
Die nothwendige Spiritualität des Bösen, insofern es in der intelligibeln Freiheit wurzelt. Der Grund der Sollicitation zu dieser selbstsüchtigen Urentscheidung. Das Verhältniß der allgemeinen Ordnungen des irdischen Lebens zu derselben . . . . .	526—529
Der Grad der ursprünglichen Selbstverkehrung des menschlichen Willens. Die Schranke des natürlichen Verderbens . . . . .	529—531
Warum das intelligible Böse nicht allen persönlichen Geschöpfen zugeschrieben werden kann. Die Schriftlehre von Engeln und Teufeln. Ob jenes Böse als ein allgemeines innerhalb der Grundbestimmungen der menschlichen Sattung zu betrachten ist . . . . .	531—534
Der bestimmende Einfluß der intelligibeln That auf unsere empirische Wirklichkeit. Die Urschuld und die ursprüngliche reale Macht der Sünde. Verhältniß der Leiblichkeit des persönlichen Geschöpfes überhaupt und unsrer irdisch-materiellen Leiblichkeit insbesondere zur Erbsünde. Ablehnung dualistischer Vorstellungen. Uebergang zu einer zweiten Quelle der angeborenen Sünde . . . . .	534—539
Die Eigentümlichkeit des menschlichen Individuums. Deren Bedingtheit durch die in den Individuen sich realisirenden Naturganzen und durch die Altern. Nähere Bestimmung des Einflusses der Begier. Das konstitutive Princip die zeugende Kraft der Sattung. Der Leiter der Moment der Zeugung . . . . .	540—545
Fortpflanzung abnormer Bildungen und sittlicher Störungen von den Altern auf die Kinder. Beweis, daß auch hier der Moment der Zeugung der Leiter ist. Wie daraus keineswegs folgt, daß die sinnliche Geschlechtsgemeinschaft an sich	

etwas Sündhaftes sei. Die Ausschließung der natürlichen Zeugung von dem Anfang des menschlichen Lebens Christi. Die universelle Bedeutung der durch die natürliche Zeugung sich fortpflanzenden sittlichen Störung . . . . . 545—551

Der zeitliche Urstand des menschlichen Geschlechtes. Latenter Grund der zeitlose Urfall. Die ungestörte Harmonie im Verhältniß der verschiedenen Kräfte. Vermittlung dieser Bestimmung mit jener Ursündlichkeit. Die Bedeutung der Versuchung. Die Schlange des Paradieses. Der Satan als Verführer der Urmenschen zur Sünde. Der Sündenfall 551—561

Die mit dem Sündenfall eingetretene Störung der menschlichen Natur. Das Wesen dieser Störung. Die Frage um die Gleichheit oder Ungleichheit der Erbünde in den Einzelnen. Die spezifische Gleichheit derselben. Die verschiedenen Grade in der Stärke der natürlichen Sündhaftigkeit. Ihre Verbindlichkeit durch die sittliche Beschaffenheit der Ältern . . . 561—567

Die Art, wie die allgemeine Sündhaftigkeit mit dem Sündenfall der Stammältern verknüpft ist. Beurtheilung der Vermittlung durch einen positiven Strafakt Gottes . . . . . 567—569

Die verschiedenen Theorien über den Ursprung der einzelnen Menschenseelen. Wie die Streitfrage auf unserm Standpunkte zu entscheiden ist . . . . . 569—571

Verhältniß der hier entwickelten Lehre zur h. Schrift. Verhältniß zur Lehrart der altprotestantischen Dogmatik und der Bekenntnisschriften. Über esoterische Lehren der Theologie. Über die Behandlung der Frage in der allgemeinen kirchlichen Mittheilung . . . . . 571—577

Zusatz. Zusammenfassende Bezeichnung der Prämissen zu der Annahme einer außerzeitlichen Urentscheidung. Vertheidigung der zum Grunde liegenden Auffassung des Schuldbegriffes gegen Rothes Einspruch. Die Mängel in Rothes Auffassung dieses Begriffes. — Dorners Bestimmungen über das Verhältniß zwischen Individuum und Sattung in dieser Frage. Die volle Schuld in der Sünde des natürlichen Zustandes . . . . . 577—585

Übergang. Die Steigerung im Bösen und ihre Voraussetzungen rückfichtlich des Verhältnisses zwischen unserm empirischen Dasein und der intelligibeln Urentscheidung. Erledigung des Bedenkens, das sich gegen einen Stufenunterschied in der Entwicklung der Sünde vom Begriff der Sünde aus erhebt . . . . . 586—588

Fünftes Buch. Die Steigerung der Sünde in der Entwicklung des Individuums . . . . . 589—629

Die Entwicklung des beharrenden Zustandes aus der Thatfünde. Die Macht der göttlichen Weltordnung über die Sünde.

	Seite
Verursachende und verursachte Sünden. Einfluß der That- sünde auf den Naturgrund des Lebens. Die Fesselung des Willens durch seine eigne Verkehrung. Die Gebundenheit der sündlichen Entwicklung durch das Gesetz der Allmählig- keit. Die fesselnde Gewalt der äußern Umstände, von denen die Sünde ergriffen wird . . . . .	589—596
<b>Kritik der Lehre von den verschiedenen Ständen des Verberbens. Richtigere Fassung ihrer Stufenfolge . . . . .</b>	<b>546—599</b>
<b>Die Verstockung. Ihre innere Möglichkeit. Die göttliche Wirk- samkeit in der Verstockung. Die eigentliche Bedeutung der Frage. Die Mittelbarkeit der göttlichen Kausalität der Ver- stockung. Die Bedingtheit derselben durch die göttlichen Offenbarungen . . . . .</b>	<b>599—604</b>
<b>Die Sünde als Sündenstrafe. Schwierigkeit dieses Begriffes. Die Einschränkungen, unter denen er als gültig anzuerken- nen ist . . . . .</b>	<b>604—707</b>
<b>Lösünden und Erlassünden. Die Berechtigung dieser Einthei- lung unter der Voraussetzung der ältern Dogmatik. Prü- fung dieser Voraussetzung. Das noch günstigere Resultat für jene Eintheilung. — Die stehende Natur derselben. Die wahren Grundlagen des an den einzelnen Sünden haftenden Gradunterschiedes der Verschuldung . . . . .</b>	<b>607—612</b>
<b>Die Lästerung des h. Geistes. Ihr Verhältniß zu der Entwicke- lung der Sünde im Individuum. Das innere Wesen dieser Sünde. Prüfung der Ansicht, daß sie in der verachtenden Weichgütigkeit gegen das Gute bestehe. Ob eine vollkommene Weichgütigkeit möglich sei. Die besondern Bedingungen der Sünde gegen den heil. Geist. Das innere Motiv der Sünde gegen den heil. Geist. Die Ansicht, daß nur der Wie- dergeborne diese Sünde begehen könne. Wahrheit und Irr- thum dieser Ansicht. Hebr. 6, 3—6. 1 Joh. 5, 16—18. Die subjektive Voraussetzung der Sünde wider den h. Geist.</b>	<b>612—622</b>
<b>Die Unberzeughlichkeit der Lästerung des h. Geistes. Ihr innerer Grund. Die Wiederbringung aller Dinge. Ihr Verhältniß zu den Grundbestimmungen der christlichen Eschatologie. Die vornehmsten Stützen dieser Vorstellung und deren Un- zulänglichkeit. Die großen Verheißungen in dem Ausspruch Christi von der Sünde wider den h. Geist. Die darin be- zeugte endlose Verdammniß . . . . .</b>	<b>622—629</b>
<b>Schluß . . . . .</b>	<b>630—631</b>



## Übergang.

Die Aufgabe, welche die bisher gewonnenen Ergebnisse an die Fortsetzung unserer Untersuchungen stellen, kann uns nicht zweifelhaft sein. Das Dasein des Bösen als eines positiven Gegensatzes gegen das Gute läßt sich eben so wenig aus dem menschlichen Leben hinwegleugnen als aus einer in der göttlichen Weltordnung gegründeten Nothwendigkeit erklären; was übrigens immer nur eine andere Art das Böse zu leugnen ist. Es existirt ein solcher Gegensatz gegen das Gute und zwar nicht bloß für unser Bewußtsein, also als ein auf dem absoluten Standpunkte verschwindender Schein, sondern auch für Gott selbst, so gewiß er das Böse richtet im Gewissen und Weltgericht und immerfort vernichtet durch die Erlösung in allen denen, die ihrer Macht sich öffnen; und doch, ja vielmehr eben darum weil Gott das Böse verdammt und seine Macht zerstört, existirt dieser Gegensatz nicht durch Ihn. Darum kann die Sünde, wie sie nur im Geschöpf ist, so auch nur durch das Geschöpf ihr Dasein haben.

Allein die Kreatur ist ihrem Begriffe nach ganz abhängig von Gott, und was immer durch dieselbe wirklich werden mag, es scheint darum nothwendig in dem Willen Gottes seinen letzten Grund zu haben. Dahin gehört denn auch das Böse, und hiermit wären wir wieder auf denselben Punkt zurückgeworfen, von welchem wir uns so weit wie möglich zu entfernen strebten. Soll es uns gelingen diesen Cirkel zu durchbrechen: so kann es

offenbar nur dadurch gesehen, daß wir im Wesen der Kreatur, in welcher das Böse ist, ein Princip von solcher Selbstständigkeit aufzeigen, daß die Ursächlichkeit desselben einen neuen Anfang zu machen und damit eine Grenze zu setzen vermag, jenseits welcher der Ursprung der Sünde schlechterdings nicht zu suchen ist. Ein solches Princip fehlt den bisher beurtheilten Theorien zur Erklärung der Sünde; eben darum ist das Böse ihnen allen nicht ein eigenmächtiger Abfall der Kreatur, durch den sie sich mit der göttlichen Ordnung des Daseins entzweit, sondern, insofern sie dasselbe nicht dualistisch auffassen, entweder die Folge oder die Bedingung von gewissen Momenten dieser Ordnung selbst. So erkaufen sie ihre Erklärung der Sünde mit der Zerstörung des Begriffes derselben. —

Es ist nun nichts leichter als den Schein des Widerspruches zwischen jenen beiden Bestimmungen, den am Ende auch das blödeste Auge sieht, festzuhalten und kurzweg zu behaupten, eine solche Selbstständigkeit widerstreite eben schlechterdings dem Begriff des Geschöpfes. Aus den folgenden Untersuchungen wird sich ergeben, wie damit nicht nur die wahre Bedeutung der menschlichen Persönlichkeit aufgehoben, sondern auch der Allmacht und Liebe Gottes schlechte Ehre angethan wird. Eine fruchtbarere, freilich auch ungleich schwierigere Arbeit ist das Unternehmen, in dem wir die neuern spekulativen Richtungen, denen der absolute Proceß der Dialektik nicht das Höchste ist, fast sämmtlich zusammentreffen sehen, ein solches Princip, das unser Bewußtsein vom Bösen erklärt und rechtfertigt, im Wesen des Menschen aufzuzeigen, ohne doch den persönlichen Welterschöpfer zu verlieren. Wir erinnern hier nur an Schellings tief sinnige Abhandlung von der Freiheit, an Steffens' christliche Religionsphilosophie, an Baaders Schriften, namentlich an die *sermones cognitionis* und die Vorlesungen über spekulative Dogmatik. Dasselbe Streben erfolgen in verschiedenen Richtungen F. H. Fichte schon in



seiner Vorschule der Theologie, dann in seiner speculativen Theologie, Weiße in seiner Idee der Gottheit und in seiner philosophischen Dogmatik, Fischer in seiner Idee der Gottheit und andern Schriften, A. Guntner in seinen originellen religions-philosophischen Arbeiten, Stahl in den Fundamenten einer christlichen Philosophie, Urlici in seinen Schriften: Gott und die Natur, Gott und der Mensch, Rothe in seiner theologischen Ethik u. A.

Ist nun ein solches Princip, wie wir es eben als Bedingung des Schulbewußtseins und der Ausschließung der Sünde von der göttlichen Ursächlichkeit gefordert haben, im Wesen des Menschen, so kann es nur der Wille sein, und die Selbstständigkeit seiner Causalität, wie sie ihm zukommen muß, wenn er jener Forderung entsprechen soll, ist offenbar das, was man als seine Freiheit zu bezeichnen pflegt. Ist hiernach die Freiheit das höchste Selbstsein, die Sünde aber, wie die Untersuchungen des ersten Buches uns gelehrt haben, in ihrer innersten Wurzel Selbstsucht, was kann sie dann anders sein als die sich verkehrende Freiheit? Die Freiheit des menschlichen Willens ist es also, auf deren Begriff, innere Möglichkeit und Zusammenhang mit dem Bösen wir nunmehr unsre Forschung richten müssen.

Aus der Stellung, welche Schleiermachers Theorie der Sünde im Gange unsrer Untersuchung einnimmt, erhellt von selbst, daß wir seinem Freiheitsbegriffe keinen Werth für die Lösung unsrer Aufgabe beilegen können. Hier ist die Freiheit nur das höchste Maß der innern Lebendigkeit zeitlicher Ursächlichkeit, nur dem Grade nach von der Lebendigkeit der Naturwesen verschieden, und es ist durch ihren Begriff in Bezug auf die Entstehung des Bösen nur dieß Zwiefache verwahrt, daß wir die sündliche Handlung weder als Erzeugniß einer äußern Einwirkung noch als bloßen Erfolg der gemeinsamen menschlichen

Natur ansehen dürfen \*). Die menschliche Freiheit hat bei Schl. nur Bedeutung im Verhältnisse zu andern endlichen Ursachen; in Beziehung auf Gott ist die Abhängigkeit der freien Ursache eben so unbeschränkt wie die der Naturursache \*\*). Bei dieser Auffassung der menschlichen Freiheit hat ihr Begriff wirklich keine Macht die Verursachung des Bösen von Gott fern zu halten und uns den Ausdruck unsers Schuldbewußtseins zu erklären. Soll er das, so muß der Selbstständigkeit des menschlichen Willens auch in Beziehung auf Gott irgend eine Realität zukommen.

Ähnlich verhält es sich mit dem Freiheitsbegriff, den Ritter besonders in seiner dieser Lehre von der Sünde entgegengesetzten Schrift über das Böse entwickelt. Das Freie, wird S. 24. 25. gezeigt, ist seiner ursprünglichen Bedeutung nach in den Thaten oder Handlungen zu suchen; sein Begriff bezieht sich nur auf das Verhältniß zwischen Subjekt und Prädikat in der Aussage solcher Sätze, welche von Thaten und thätigen Dingen handeln. Die Aussage, daß eine That frei sei, eignet dieselbe dem Subjekt vollkommen zu; sie urtheilt, daß die That, welche wir ihm beilegen, keinem andern Dinge, sondern eben ihm wirklich und wahrhaft beigelegt werden könne. — Diese einfachen Bestimmungen scheinen uns zwar zunächst noch mehr zu geben als wir brauchen, nicht bloß eine Freiheit, die eine tüchtige Grundlage liefert für die Zurechnung, sondern eine Freiheit, die mit der Zurechnung unmittelbar identisch ist. Und doch ist dieses Mehr, genauer betrachtet, ein Zuwenig. Denn wenn uns gesagt wird: frei ist eine That, insofern sie dem Subjekt, von welchem sie prädicirt wird, wirklich und wahrhaft beigelegt werden kann, so wollen wir eben wissen,

\*) Glaubenslehre §. 81. 2. (B. 1, S. 491 f.)

\*\*) A. a. O. §. 49. (B. 1, S. 272 f.)

mit welchem Recht ihm diese That so beigelegt werden könne; die Möglichkeit oder vielmehr Nothwendigkeit dieses Zuschreibens im vollen, ernstern Sinne des Wortes, wie sie bei einem in seinem Dasein und Sosein abhängigen Wesen offenbar große Schwierigkeiten hat, ist es, die wir einzusehen verlangen; darum richtet sich unsre Frage nach der Freiheit von dem formalen Verhältniß des Prädikates zum Subjekt sofort auf die Art und Weise, wie das Prädikat, die Handlung, realiter aus dem Subjekt herborgehe. Nur diese Untersuchung kann uns zu einem Freiheitsbegriffe führen, an dem wir eine wirkliche Grundlage, ein Erklärungsprincip haben für die Zurechnung im Gewissen.

Wenn dagegen Ritter in verschiedenen Wendungen S. 29, 47. 52. 60. immer wieder darauf zurückkommt die Freiheit in jenes Verhältniß des Prädikates zum Subjekt zu setzen, so ist uns damit, für sich genommen, noch kein qualitativer Unterschied der menschlichen Freiheit von der Spontaneität im Naturgebiet gegeben, nichts, was nicht auch den lebendigen Naturwesen, bei denen doch von keiner Verschuldung die Rede sein kann, zuzuschreiben wäre. Daß der Baum Blüthen und Früchte trägt, daß das Raubthier auf seine Beute lauert und das pflanzenfressende Weide sucht, das alles sind Prädikate, von denen auf diesem Standpunkte nicht einzusehen ist, warum sie ihren Subjekten nicht eben so wesentlich zukommen sollen als dem Menschen die Thaten, die er verrichtet. Dagegen durchbricht es entschieden den Kreis dieser Analogie, wenn Ritter den Menschen den transcendentalen Grund seiner That nennt S. 51. Allein wenn in der Region, die sich uns hiermit öffnet, die eigenthümliche Bedeutung der Freiheit, wodurch sie das Schuldbewußtsein zu begründen und das Böse von der göttlichen Ursächlichkeit auszuschließen vermag, enthalten sein sollte, so würde jener Satz nicht nur so beiläufig und ohne eigentliche Beziehung auf den

Freiheitsbegriff vorkommen. Überdieß ist es Ritters Ansicht gradezu entgegen, daß im Begriffe der menschlichen Freiheit die Möglichkeit liegen sollte irgend etwas, was aus ihr hervorgeht, von der göttlichen Ursächlichkeit auszuschließen. Denn er bemüht sich in einer besondern Entwicklung S. 48 f. zu zeigen, wie es nichts Widersprechendes habe eine bestimmte Handlung als Prädicatsbegriff zugleich auf das Subjekt des menschlichen und auf das des göttlichen Willens zu beziehen.

---

**Drittes Buch.**

**Die Möglichkeit der Sünde.**

---

**Erste Abtheilung.**

**Der freie Wille des Menschen.**

**Erstes Kapitel.**

**Formale und reale (materiale) Freiheit.**

Gewöhnlich wird der Mensch nur in den Momenten seines Lebens eine Nothigung inne, in welchen die bestimmende Macht derselben ihm eine äußerliche ist. Nur wo er auf eine Schranke stößt und sich gehemmt findet in irgend einem Streben, wo er sich mithin nicht wirkend, sondern Leidend verhält, empfindet er die Gewalt der Nothwendigkeit über sein Leben. Die Nothwendigkeit kommt ihm nur zum Bewußtsein, insofern sie Zwang ist.

Es bedarf aber nur einer geringen Aufmerksamkeit auf überall sich darbietende Phänomene des menschlichen Lebens, um uns zu überzeugen, daß es außer dieser äußern Nothwendigkeit

auch eine innere, aus dem Subjekt selbst entspringende giebt. Die Seele des Menschen ist nicht ursprünglich tabula rasa, wie Lockes Empirismus — nach Aristoteles — sie sich dachte, sondern sie ist richtiger mit Herbert von Cherbury ein verschlossenes Buch zu nennen; sie enthält von Anfang an eine Fülle von Bestimmungen in sich. Und zwar ist diese Bestimmtheit nicht in Allen dieselbe, sondern sie ist eine verschiedene und eigenthümliche in den Geschlechtern, Racen, Volksstämmen, Individuen. Es ist eine innere Nothwendigkeit, mit der sich schon in den Spielen der Kinder der Gegensatz der Geschlechter und die Eigenthümlichkeit der Einzelnen offenbart. Ergreift der Jüngling einen Lebensberuf, so ist er glücklich zu preisen, wenn ihn dabei nicht vergleichende Reflexionen leiten, sondern die Sicherheit eines höhern Instinktes, ein zweifelloses Bewußtsein seiner eigenthümlichen Bestimmung. Der Künstler, der Dichter schwankt und wählt nicht bei der ursprünglichen Konception seiner Schöpfungen, sondern er fühlt sich getragen und ganz durchdrungen von der stillen Naturnothwendigkeit, mit der der Genius in ihm wirkt. Je vollkommner ihm sein Entwurf gelingt, desto weniger fällt ihm dabei ein, daß er ihn auch anders machen könnte. Das sind die mächtigsten Persönlichkeiten, welche sich frühzeitig, als müßte es eben so sein, einem bedeutenden Zweck widmen und ihn mit ungetheilter, rücksichtsloser Energie fürs Leben festhalten. In der bürgerlichen Gemeinschaft sind diejenigen Verfassungen die besten, welche organisch und unbewußt hervortwachsen aus den geschichtlichen Lebenstrieben des Volkes, oder welche der Begeisterung eines großen Mannes, der sich bewußt ist eben so sehr das Organ des göttlichen Willens wie der Träger und Repräsentant des nationalen Geistes\*) zu

---

\*) Nicht des nationalen Willens, wie man jetzt fordert. Daß ein Volk, abgesehen von den in der Geschichte seltenen Momenten des allge-

x This is very questionable. Free is primarily opposed to constrained,  
i. e. dependent. Deforcing and Independence take us into  
another Stratum, that of the conditions of a thing, away from  
that of the thing itself. — 9 —

sein, ihr gefeßkräftiges Dasein verdanken; durch eine weite Kluft von ihnen getrennt stehen diejenigen, welche die Alles erwägende und berechnende, jede einzelne Bestimmung aus vielen Möglichkeiten auswählende Reflexion verfertigt hat.

Wenn wir hier überall eine Nothwendigkeit erblicken, die alle Indifferenz und alles Schwanen zwischen entgegengesetzten Fällen ausschließt, so leuchtet doch ein, daß diese Nothwendigkeit zunächst als Freiheit begriffen werden muß. Denn zunächst und ursprünglich hat die Freiheit zu ihrem realen Gegenfaß, mit dem sie nicht in Einem Subjekt zu gleicher Zeit in derselben Beziehung zusammenbestehen kann, die Abhängigkeit, versteht sich, insofern sie nicht eine durch das Subjekt selbst gefeßt und immerfort bejahte ist. Wo aber wäre in jenem Thun eine solche Abhängigkeit zu entdecken? Es ist nicht ein Fremdes, sondern das eigenste Wesen des Menschen, aus welchem er sich hier selbst bestimmt. Allerdings ist dieses Wesen, aus welchem er handelt und wirkt, ein schon bestimmtes und zwar in ihm als Einzelnem so oder so bestimmtes; aber in dieser Bestimmtheit besteht ja eben sein konkretes Selbst. Wollte er davon abstrahiren, so würde er sich, dieses Individuum, überhaupt als nicht existirend denken. Insofern er aus diesem Selbst sich bestimmt, kommt ihm unstreitig eine Freiheit des Willens zu, die Freiheit, deren Begriff die Macht des Subjektes ist sein eigenes Wesen auch in seinem Thun zu verwirklichen. Unfrei ist hiernach der Mensch, insofern er durch eine ihm fremde Macht bestimmt wird. Freiheit und Nothwendigkeit, nämlich innere, sind hier Eins.

---

meinen Enthusiasmus für eine bestimmte Idee, auch nur annähernd Einen Willen habe, noch dazu in den besondern Fragen der Geseßgebung, ist eine völlig leere Fiktion; aber Ein nationaler Geist lebt und wirkt in ihm jenseits seines Wollens und Bewußtseins.

Das ist der Begriff der Freiheit, den auch Spinoza hat — ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur, Ethik P. I, defin. 7\*). Und auf diesem Punkte sind auch in neuerer Zeit nicht Wenige stehen geblieben, die sich des Freiheitsbegriffes mit Eifer annehmen und den Pantheismus der Substanz tief unter sich sehen.

Versuchen wir nun die obigen Bestimmungen auf das Gebiet des Sittlichen zu übertragen. Zunächst werden wir hier ein solches Thun frei nennen, welches die sittliche Beschaffenheit des Subjectes, die Bestimmtheit seines sittlichen Seins, welche es immer sein mag, ungehemmt ausdrückt. Wenn dagegen Einer durch Gewalt, wirklich geübte oder nur angebotene, bewogen besser oder schlechter handelt, als seine Gefinnungen und Absichten sind, so ist er in diesem Handeln unfrei. Freilich ist diese Unfreiheit nie eine totale; ein erzwungenes Handeln ist, streng genommen, weil, so weit der Zwang reicht, nur Leiden, das Gegentheil des Handelns, statt findet, eine contradictio in adjecto; auch ist die verschiedene Stärke des psychologischen Eindrucks, den die Mittel der Gewalt in den Einzelnen hervorbringen, selbst durch ihre sittliche Beschaffenheit mit be-

---

\*) Diese res ist ihm nun freilich allein die Substanz, Gott als natura naturans betrachtet, P. I, prop. XVII, coroll. 2. cf. prop. XXIX. schol. Der Wille dagegen, werde er als endlich oder als unendlich gedacht, kann nach Sp. nicht eine freie, sondern nur eine nothwendige oder gezwungene Ursache genannt werden, weil er zum Dasein und Wirken durch eine andere Ursache determinirt wird P. I, prop. XXXII, vgl. P. II, prop. XLVIII. P. V, praefat. Überhaupt ist nach Spinozas mechanischer Weltansicht überall nur Determination durch Andres anzutreffen, ausgenommen in Gott, nämlich insofern er nicht nach seinen Modifikationen, als natura naturata, sondern als natura naturans betrachtet wird. Daher gehört ihm denn auch Wille eben so wenig wie Erkenntniß zur Natur Gottes, P. I, prop. XVII. schol. prop. XXXI. XXXII, coroll. 2.



\* Surely not so. Freedom generally does not consist in this, but  
the person is the wahres Wesen only. — First he has to identify  
itself with it; — 11 — wahres Wesen, and then to  
know that wahres Wesen is sinless, has no admixture of

dingt; in dessen kann doch bei mächtigen Einwirkungen auf die  
Sinnlichkeit das Produkt, der bestimmte Entschluß, ein ver-  
schobenes werden, ein anderes als die sittliche Beschaffenheit des  
Subjektes, vermöchte sie sich ungehindert zu offenbaren, liefern  
würde.

das Böse.

See p. 15

Hier aber fragt sich weiter: steht denn diese tatsächlich  
gegebene sittliche Beschaffenheit mit dem wahren Wesen des  
Menschen immer in solchem Verhältniß, daß ein Handeln,  
was jene ungehindert ausdrückt, zuverlässig zugleich diesem ent-  
spricht? Gleich der Anfang unsrer Untersuchungen lehrte uns,  
daß die Sünde, wie wir sie als ein mitbestimmendes Element  
des menschlichen Lebens antreffen, Hemmung und Störung  
ist in Beziehung auf das wahre Wesen des Menschen und dessen  
Verwirklichung in seinem zeitlichen Werden. Hier also können  
wir bei dem so oder so bestimmten sittlichen Zustande nicht  
stehen bleiben, als wäre die ungehemmte Selbstoffenbarung  
desselben zu diesem Begriff der Freiheit hinreichend; das Han-  
deln des Menschen und, da sich in diesem zunächst die einmal  
gewordene Beschaffenheit seines innern Lebens auszudrücken pflegt,  
diese Beschaffenheit selbst muß seinem wahren sittlichen Wesen  
angemessen sein, wenn ihm ein freier Wille in diesem Sinne  
beigelegt werden soll. Die Freiheit besteht demnach darin, daß  
das wahre Wesen des Menschen als sittlicher Persönlichkeit in  
seinem Wollen und Handeln sich ungehindert offenbart. Zum  
Wesen des Menschen kann aber nicht das Böse gehören — sonst  
könnte er durch das Böse nicht mit sich selbst in Zwiespalt ge-  
rathen —, eben darum auch nicht ein aequilibrium zwischen  
gut und böse, sondern nur das Gute, die Liebe zu Gott, die  
Übereinstimmung mit seinem heiligen Willen. Wahrhaft frei  
ist der Mensch nicht, wenn sein Wille von Gott abgewandt ist,  
auch nicht, wenn er auf gleiche Weise von dem Bösen, welches  
seinem Wesen fremd ist, wie von dem Guten sich angezogen

x

x

findet, eben so wenig, wenn sein Wille ein noch relativ unbestimmter, gleichsam leerer in sittlicher Beziehung ist, sondern dann ist er im höchsten Sinne frei, wenn er mit voller Entschiedenheit das Gute will und in seinem Handeln jene innere Nothwendigkeit ausdrückt, welche jeden Gedanken an die Möglichkeit des Gegentheils ausschließt.

Auch das gewöhnliche sittliche Urtheil, wie fest es übrigens den Begriff der Wahlfreiheit zu halten pflegt, erklärt es doch keinesweges für das Beste und Vollkommenste, wenn der Mensch zwischen dem Guten und Bösen wählt, wenn seine Seele die Stätte eines zweifelhaften Kampfes zwischen dem Guten und dem Bösen ist. Vielmehr erscheint es ihm wohl allgemein nicht bloß als der glücklichste, sondern auch als der würdigste Zustand, wenn alle Qual der Wahl in diesem Gebiet dadurch beendet ist, daß dem Menschen das Gute zur andern Natur geworden, daß er in seinem Wollen und Handeln der Stimme seines Gewissens überall folgt, nicht als thäte er damit etwas Besondere, sondern so, daß es sich für ihn ganz von selbst versteht. Und wenn dieser Zustand sich darin vollendet, daß es überhaupt kein Sollen mehr für uns giebt, weil unser Wollen ihm ganz gleich geworden ist, daß die Sentenzen: erlaubt ist, was gefällt; erlaubt ist, was sich ziemt, für uns dasselbe bedeuten, wer wagte zu behaupten, daß dann unser Wille ein unfreier geworden sei? — Auf die Art, wie die Freiheit in Gott gedacht werden muß, können wir hier noch nicht eingehen. Aber wenn doch gewiß den Seligen, deren Erlösung auch subjektiv vollendet ist, die höchste Freiheit zugeschrieben werden muß, so kann es nur diese mit der heiligen Nothwendigkeit identische Freiheit sein. Wir haben früher (Bd. 1, S. 142 ff.) erkannt, daß das Wesen der christlichen Tugend und damit das ewig Bleibende in ihr die Liebe ist. Wo aber offenbarte sich eine Identität von Freiheit und Nothwendigkeit deutlicher als in

And this is why Müller agrees with them. His idea of freedom is <sup>simply</sup> necessitation of action or choice ab intus, but necessitation ab intus to choose the good only. It is only a good choice that can be a free choice, acc. to him.

der Liebe, während, wo die Tugend vorherrschend in der Form der Unterwerfung unter das Pflichtgebot erscheint, die Möglichkeit eines Andern im Bewußtsein immer nebenher geht? —

Mit dieser Auffassung der sittlichen Freiheit scheint die von Jacobi geltend gemachte, welche besonders in der rationalistischen Theologie Anhang gefunden hat, im Wesentlichen übereinzustimmen. Nach ihr besteht die Freiheit in der Unabhängigkeit des Willens von der Begierde oder, wie derselbe Begriff auch wohl ausgedrückt worden ist, in dem Vermögen sich nach Vernunftgründen unabhängig von sinnlichen Antrieben zu bestimmen \*). In der That haben beide Auffassungen einen gemeinsamen Grundzug; die Freiheit soll nach ihnen mit dem Bösen nichts zu thun haben, sondern nur mit dem Guten; das Böse kann, wenn die Freiheit nichts anders ist als was der eine oder der andre dieser Begriffe von ihr lehren, nur in einer Abwesenheit oder Schranke der Freiheit seinen Grund haben. Indessen ist bei dieser Zusammenstimmung der Unterschied, nicht zu übersehen. Wenn einesentheils die Anhänger der letztern Auffassung die Freiheit von der Gemeinschaft mit dem Bösen schon dadurch abzusondern meinen, daß sie dieselbe als Unabhängigkeit vom sinnlichen Triebe bestimmen, so werden wir uns nach dem, was sich uns früher über das Verhältniß der Sünde zur Sinnlichkeit ergeben hat, dieß nicht mehr aneignen können. Einen

\*) Über die Lehre des Spinoza (1789) S. XXXVII. XXXVIII. vgl. Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung (1811) S. 97. Wenn Jacobi seinen Freiheitsbegriff auch so ausdrückt: Herrschaft des intellektuellen Wesens über das sinnliche Wesen, so wird dadurch nur klarer, wie Recht Schelling hatte zu behaupten, eine solche Freiheit lasse sich nicht zur Noth, sondern ganz leicht und sogar bestimmter auch aus dem Spinoza noch herleiten, sämmtl. Werke Abth. 1, B. 7, S. 345. — Daß es mit Kants Freiheitsbegriff, der zunächst auch hieher zu gehören scheint, doch eine andre Bewandniß habe, ergibt sich schon aus dem Anhang zum 2ten Kap. des 2ten Buches.

X. *But also, as some think, which was the original  
intention by the Fall.*

— 14 —

Unterschied erkennen wir darin, daß jene diese Unabhängigkeit des Willens von der Begierde dem Menschen, wie sie ihn eben finden, zuzuschreiben pflegen, während wir nach dem eben Ausgeführten die Unabhängigkeit des Menschen von der bestimmenden Macht solcher Antriebe, die dem idealen Wesen des Willens widerstreiten, in Rücksicht des gegenwärtigen Zustandes der Menschheit als Aufgabe, als etwas was erst errungen werden soll, betrachten müssen.

Und ganz in diesem Sinne wird der hier entwickelte Freiheitsbegriff von der h. Schrift bekräftigt. Da wo im N. T. die Bezeichnungen *ἐλευθερος*, *ἐλευθερία* sich auf die innere Sphäre des Lebens beziehen, drücken sie nicht etwas aus, was dem Menschen überhaupt, auch in seinem natürlichen Zustande, zukommt, sondern ein Besitztum, welches ihm nur kraft der angeeigneten Erlösung zu Theil wird. Der Grundbegriff ist die Selbstständigkeit des von innen heraus sich entwickelnden christlichen Lebens, die Unabhängigkeit desselben von jeder ihm fremden Gewalt, seine Überlegenheit über alles Äußerliche als solches. Aber diese Innerlichkeit, die den Menschen von der bindenden Macht des Äußerlichen befreit, ist nicht die leere oder mit einem beliebigen Inhalt erfüllte — das gäbe jene abstrakte Freiheit, die zügellose Willkür der Subjektivität, wie sie durch eine ihrem eignen Wesen entsprechende Auslegung die biblische Lehre von der Freiheit sich oft zu Nuze gemacht hat —, sondern die durch die Wirksamkeit des heiligen Geistes in der Gemeinschaft Gottes stehende, mit seinem Willen geeinigte Innerlichkeit. Insofern nun diese Freiheit des Christen nach ihrer verneinenden Seite, als Unabhängigkeit, sich auf den Buchstaben eines ihm von außen kommenden Gebotes bezieht, weil er sich bewußt ist das erzeugende Princip der Erfüllung alles sittlichen Gebotes in seinem Innern zu haben, ist sie die Freiheit vom Gesetz, von der äußerlichen Sägung. Auch zu dieser Freiheit ist nicht

durch eine bloße γνώσις zu gelangen, 1 Kor. 8, 1—4. 8—18, sondern nur durch eine That der Liebe, durch die Hingebung an Gott, in welcher der Christ sich dem Heile auch der schwächern Brüder willig dienstbar macht. Auf diese Freiheit, von welcher nach Paulus Niemand kräftiger und klarer geredet hat als Luther, beziehen sich Aussprüche wie 1 Kor. 10, 29. 2 Kor. 3, 17. Gal. 2, 4. 5, 1. 13. 1 Petr. 2, 16. Hier nun haben wir es unmittelbar mit der christlichen Freiheit nur zu thun, insofern in ihr die bestimmende Gewalt der Sünde aufgehoben ist. So ist der Begriff der Freiheit besonders gefaßt Joh. 8, 32. 36, wo dem ἐλεύθερος ausdrücklich der δοῦλος τῆς ἁμαρτίας entgegengesetzt wird, vgl. Röm. 8, 2. Diese Freiheit, sagt Christus, habe nur der, dem Er sie mittheile. In ähnlichem Sinne bezeichnet Jakobus das durch Christum vollendete Gesetz als νόμος ἐλευθερίας, 1, 25. 2, 12, darum nämlich, weil es den, der ihm gehorcht, frei macht, von der Dienstbarkeit der Sünde entbindet \*). Aber diese Seite der christlichen Freiheit hängt mit jener aufs engste zusammen in der Weise gegenseitiger Bedingtheit. Der Christ könnte nicht frei sein von dem äußerlichen Joch des Gesetzes, wenn er nicht frei wäre von der herrschenden Macht der Sünde. Er könnte aber nicht frei sein von der Macht der Sünde, wenn ihm das Gesetz noch als eine bloß äußerliche Autorität gegenüberstände. Dem Princip nach bezieht der Erlösete diese Freiheit schon mitten im Kampfe des gegenwärtigen Lebens; in ihrer Vollendung wird sie sich, zugleich mit der vollkommenen Befreiung seines Leibes in dessen Verkörperung, erst im Reiche der Herrlichkeit offenbaren, Röm. 8, 21. 23. — Weil aber die Freiheit von der Sünde wesentlich

---

\*) Weniger gehört hieher Röm. 6, 18. 20. 22, wo ἐλεύθερος, ἐλευθεροῦν ganz formell und indifferent, eben so wohl in Beziehung auf die Gerechtigkeit als auf die Sünde, gebraucht wird.

x The two things are essential & dependent. Freedom simply is being governed in your choice from within; freedom of the better nature is your better nature being governed by its choice from within, i.e. by the laws of the better nature itself.

zugleich Hingebung an Gott ist; Gehorsam gegen seinen Willen aus innerm Antriebe, so bezeichnet das N. T. diesen Zustand öfters positiv als δουλεία τοῦ Θεοῦ, Ἰησοῦ Χριστοῦ, τῆς δικαιοσύνης, und stellt ausdrücklich beide Bezeichnungen als gleich berechnete neben einander, 1 Kor. 7, 22. (ἀπελευθερωτός κυρίου — der, dem sein Herr die Freilassung aus der Sklaverei der Sünde verschafft hat — ist derselbe, welcher aus einem andern Gesichtspunkte δοῦλος Χριστοῦ ist) 1 Petr. 2, 16. Bei dieser Freiheit nun ist nicht an ein Vermögen der Wahl gedacht, sondern an einen Zustand der höchsten Entschiedenheit. Die Identität derselben mit jener innern Nothwendigkeit bezeugt das N. T. noch besonders durch die Lehre, daß das wahre Princip der Heiligung, aufgenommen in das innere Leben, nicht anders könne als ein entsprechendes Handeln hervorbringen, Matth. 7, 17—20. 12, 33. 1 Joh. 3, 9. Dieses Handeln ist demnach wahrhaft frei und nothwendig zugleich. —

Allein wie inhaltsvoll und tiefbedeutend dieser Begriff der Freiheit sein mag, so fällt doch gleich in die Augen, daß er, für sich betrachtet, nichts leistet für unser Interesse, welches darauf geht die wesentliche Bedingung der Entstehung des Bösen im Menschen, oder allgemeiner, in der persönlichen Kreatur überhaupt zu finden und zwar eine Bedingung von solcher Inten-  
sität und Selbstständigkeit, daß sie in ihrem Wirken einen schlechthin neuen Anfang zu machen und so den Ursprung des Bösen von der göttlichen Ursächlichkeit zu trennen vermag. Um dieser Forderung zu entsprechen, müßte, so scheint es, in der Freiheit des Willens etwa ein Vermögen desselben nachgewiesen werden, sowohl das Böse als das Gute aus sich selbst hervorzubringen. Durch den obigen Begriff aber wird die Möglichkeit des Bösen vielmehr ausgeschlossen aus der Freiheit.

Diejenigen also scheinen die großen Interessen, um die es sich hier handelt, gar nicht erwogen zu haben, welche schlechter-

See p.  
11.

dinge von keinem andern Freiheitsbegriffe wissen wollen als von dieser realen Freiheit — sei es nun in der hier entworfenen Gestalt oder, nach der eben erst auseinandergesetzten Auffassung, als bloßer Unabhängigkeit vom sinnlichen Triebe. Ihnen bleibt, wenn sie doch kaum-geneigt sein dürften sich dem Dualismus in die Arme zu werfen, nichts Andres übrig als das Böse, um es aus einer auf göttlicher Ordnung beruhenden Nothwendigkeit ableiten zu können, möglichst zahm zu machen. So sehen wir z. B. Bretschneider verfahren, der die Freiheit des Willens unter ausdrücklicher Zurückweisung der hier geforderten Fassung lediglich darenin setzt, daß der Mensch sich nach dem Gesetze oder dem Willen Gottes bestimmt\*), oder wie es an einer andern Stelle ausgedrückt wird, in das Vermögen des Menschen sein Handeln durch Vorstellungen der Vernunft (nämlich im Unterschiede vom sinnlichen Antriebe vgl. B. 2, S. 19 f.), zu bestimmen\*\*). Woher aber dann das Böse? „Da die menschliche Vernunft,“ antwortet uns Bretschneider, „nicht so vollkommen ist wie die göttliche, so kann auch der Wille des Menschen nicht absolut mit dem Willen Gottes übereinstimmen. Der Mensch wird also nach der ihm verliehenen Selbstständigkeit (?) — bald Gottes Willen gemäß handeln —, bald aber auch, da noch andre Antriebe auf seinen Willen wirken als die Vernunft, dem göttlichen Willen entgegenhandeln —, und dieß ist seine Unwürdigkeit und Schuld“\*\*\*). Hat es mit dem obigen „also“ keine Richtigkeit, so wird hiernach der Grund der Sünde kein anderer sein als der, daß der Mensch eben Mensch und nicht Gott ist, womit denn der Schuldbegriff, wiewohl dem Wortlaut

\*) Handbuch der Dogmatik B. 1, S. 645 (dritte Aufl.).

\*\*\*) A. a. O. S. 407. Hier wird dieses Vermögen ausdrücklich als ein einseitiges bezeichnet.

\*) A. a. O. S. 412. 413.

nach beibehalten, dem Wesen nach vollständig vernichtet ist. — In dem Abschnitt über die Theodicee wird dann die Sünde bestimmter aus der allmäligen Entwicklung des Menschen zur Freiheit hergeleitet; sie ist das „Werden der sittlichen Entwicklung — der Durchgangspunkt zur Tugend — ein vergängliches, ein verschwindendes Mittel zum Zweck“ \*). Auch wo der Entwicklungsproceß der Freiheit nicht zu gelingen scheint, bleibt es wegen der Unsterblichkeit doch dabei, daß „die Sünde objektiv, bezogen auf die von Gott geordnete Entwicklung zur Freiheit, kein Übel ist; denn sie ist eben so wie der Gehorsam ein Weg zur Freiheit, nur daß sie über Dornen, der Gehorsam aber über Rosen zum Ziele leitet“ \*\*)! Forschen wir aber nach dem eigentlichen Hintergrunde dieser Vorstellungsweise, so überrascht es uns ganz und gar nicht auf diesem Dornenpfade endlich bei Spinoza anzulangen mit der Erkenntniß, daß die Sünde „nicht der That selbst anklebt, sondern — etwas bloß Relatives ist,“ daß „im Reiche objektiver Wirklichkeit jede That weder Tugend noch Sünde ist, sondern sich als Ursache oder Wirkung einreißt in die Reihe aller Erfolge“ \*\*\*); nur darüber wundern wir uns billig, wie, wer dieß zu seiner Überzeugung gemacht

---

\*) A. a. O. S. 639. 640. Vgl. die Grundlage des evangelischen Pietismus S. 424.

\*\*) A. a. O. S. 642. So ist denn auch diesem Theologen die Sünde „die Geburtswehe, unter der die Sittlichkeit geboren wird“, a. a. O. S. 640, während nach der h. Schrift die Wehen, die der Geburt der wahren Sittlichkeit vorangehen, im Gegentheil die Reue über die Sünde und der Kampf gegen die Sünde in der *μετάνοια* sind, in den Geburtswehen der Sünde aber nichts Anders geboren wird als der Tod. Jak. 1, 15.

\*\*\*) A. a. O. S. 641. Daß übrigens Bretschneider durch das Alles sich gar nicht hindern läßt an andern Stellen, z. B. B. 2, S. 7, Zurechnung und Schuld auf Freiheit zu gründen (oder nach S. 21 auf die Selbstmacht des Menschen, die nur ein anderer Ausdruck ist für die formale Freiheit), wurde schon früher (B. 1, S. 412 f.) bemerkt.



\* That is to say - if deities, the real concrete agent altogether, the  
... not become a mere abstractions, a power of showing with no  
... extract it  
! Otherwise it would be also <sup>19</sup> a power of showing between beings.

hat, dann noch im Namen des Theismus und der Moral gegen pantheistische Philosophie zu Felde ziehen mag.

Nun findet sich ein anderer Begriff von der sittlichen Freiheit des Menschen, der eben so fest im gemeinen Bewußtsein wurzelt als seine Geltung in der Wissenschaft die verbreitetste ist, und der dem Bedürfnis, das jener Begriff unbefriedigt ließ, vollkommen zu genügen scheint. Hier wird die Freiheit als ein zum ursprünglichen Wesen des Menschen gehöriges Vermögen der Wahl zwischen dem Guten und Bösen gedacht, oder wie man sonst diesen Begriff näher bestimmen mag; das Wesentliche ist immer, daß das Handeln, welches ein freies heißt, jedesmal auch unterlassen oder mit einem andern, ja entgegengesetzten vertauscht werden konnte, und daß die Entscheidung zwischen diesen Möglichkeiten schlechthin in dem handelnden Subjekte selbst beruht. Dieser Freiheitsbegriff hat seinen Nerv somit ganz in der Ausschließung der Nothwendigkeit, nicht bloß der äußern, sondern auch der innern. Es ist nicht so durchaus widersinnig, wie behauptet worden ist, mit Grundlegung dieses Begriffes von einer Freiheit entweder bloß zum Bösen oder bloß zum Guten zu reden; denn auch hier bliebe ja der Entscheidung im Einzelnen immer noch die Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten (als libertas specificationis). Indessen ist doch außer Zweifel, daß dieser Freiheitsbegriff seine eigenthümliche Bedeutung ganz in seinem Verhältnis zu dem Gegensatz von gut und böse hat; nur insofern er uns das Vorhandensein der sittlichen Dualität im menschlichen Leben irgendwie erklärlich macht, nimmt die Wissenschaft an ihm ein tieferes Interesse.

Aus der h. Schrift nun scheint dieser Freiheitsbegriff sich nicht wie jener belegen zu lassen. Daß sie unter Freiheit niemals ein Vermögen der Entscheidung zwischen gut und böse versteht, würde weniger bedeuten; sie könnte ja, ohne den Namen zu haben, doch über die Sache selbst, über das Wesen jenes

Vermögens, wie es die Entstehung der Sünde bedingt, Belehrung erteilen. Eine solche ausdrückliche Belehrung aber suchen wir vergebens. Indessen erklärt sich auch dieß aus dem praktischen Grundcharakter des Evangeliums, welches den Menschen überall als einen von der Sünde gebundenen schon vorfindet und ihm nicht eine erste Wahl zwischen gut und böse, sondern die Erlösung von den Folgen verkehrter Entscheidung bringt. Es wendet sich überall an das Schuldbewußtsein des Menschen als unverkügbare Thatsache seines innern Lebens und überläßt es ruhig der weitem Entwicklung des christlichen Denkens sich die nothwendige Voraussetzung des Schuldbewußtseins klar zu machen. Ist nun diese Voraussetzung keine andre als diejenige Willensfreiheit, vermöge deren allein der Mensch verantwortlicher Urheber seiner Sünde zu sein vermag, nun so sind alle die Momente der Schriftlehre, die uns in der zweiten Abtheilung des ersten Buches die Wahrheit des Schuldbewußtseins verbürgten, zugleich Grundlagen für jenen Freiheitsbegriff. In diesem Sinne behaupten wir mit Nitzsch, daß das Evangelium das stärkste Zeugniß ist von der ursprünglichen Freiheit, in welcher der Mensch von Gott erschaffen worden\*).

Verlangt man aber eine unmittelbare Bestätigung dieses Freiheitsbegriffes aus der h. Schrift, so ist eine entschiedene thatfächliche Anerkennung seiner Wahrheit schon in der Erzählung der Genesis vom Sündenfall enthalten. Nicht bloß das vorangehende Verbot und die nachfolgende Strafe, sondern auch der Vorgang selbst, die Gegenwirkung gegen die Versuchung zur Übertretung in dem wachen Bewußtsein des Verbotes und der Beschluß der Sünde ungeachtet dieser Gegenwirkung — das Alles stellt uns den Menschen hier als solchen dar, der das Vermögen hat sich selbst zwischen Gutem und Bösem zu entscheiden. Aber

---

\*) System der christlichen Lehre S. 217 (sechste Aufl.).

7. Liberty is — if the wahres Wesen of Man began by having  
a real freedom, how it could ever come to have the formal  
freedom, since it would also have been governed by  
itself, i.e. by its own good nature? (See answer at p. 38.)

auch im gegenwärtigen Zustande des menschlichen Geschlechtes  
wird diese Entscheidungsfreiheit von der heiligen Schrift, welche  
schon in ihrer Verkündigung einer Erlösung die Gebundenheit  
des Willens durch die Sünde als eine relative betrachten lehrt,  
als noch irgendwie vorhanden mannichfach anerkannt. Es ge-  
schieht dieß im gesetzlichen Gebiet nicht nur dadurch, daß sie  
überhaupt Gebote und Verbote mit Verheißungen für die Ge-  
horchenden und Drohungen für die Ungehorsamen hat, sondern  
auch durch das ausdrückliche Zeugniß, daß die Entscheidung  
zwischen Gehorsam und Ungehorsam, zwischen Leben und Tod  
in die Wahl des Menschen gestellt ist, Deuteron. 30, 15. 16.  
Im Gebiet der Erlösung aber wird ein Wollen und Suchen  
von Seiten des Menschen, sei es immerhin in seinem innersten  
Grunde nur ein williges Sichhingeben an den Zug des Vaters  
zu dem Sohne, ein Nichtwiderstreben gegen die göttliche Gnade,  
Joh. 6, 44. Röm. 9, 16, vielfach als Bedingung ihrer Wirksam-  
keit bezeichnet, z. B. Matth. 7, 7. 11, 12. Luc. 11, 1—13.  
Hebr. 3, 8, und die Erfolglosigkeit der göttlichen Heilsdarbietung  
auf das Nichtwollen des Menschen zurückgeführt, Matth. 23, 37.  
Joh. 5, 40. Apgesch. 7, 51. — Daß endlich die h. Schrift die  
Freiheit der Wahl im äußern Lebensgebiet vielfach anerkennt,  
mag gegen einen mechanischen Determinismus nicht überflüssig  
sein zu bemerken; für unser Interesse brauchen wir uns mit der  
Rachweisung nicht aufzuhalten. —

Allein mit den hier gewonnenen Bestimmungen verwickeln  
wir uns in große Schwierigkeiten. Diese beiden Begriffe der  
Freiheit scheinen sich ihrem Wesen nach gegenseitig aufzuheben,  
so daß, insofern die erste Freiheit, die wir als die Einheit des  
Willens mit seinem wahren Inhalt die reale nennen können,  
dem Menschen zukommt, die andere, die formale, ihm abge-  
sprochen werden muß, und umgekehrt. Und doch finden wir  
uns gleicherweise genöthigt beide Freiheitsbegriffe festzuhalten,

den einen, weil wir in ihm erst den Ausdruck für die wahre Selbstständigkeit unsers Geistes, für seine Unabhängigkeit von jeder ihm fremden Gewalt finden, den andern, weil ihn das Schuldbewußtsein und der Glaube an die Heiligkeit Gottes fordern. Ohne den ersten können wir uns die Vollen- dung des menschlichen Lebens in Christo und in uns selbst nicht denkbar machen; mit dem zweiten geht uns die Erklärbarkeit der gegenwärtigen Gestalt unsers Lebens verloren. Will nun z. B. Herbart die Freiheit durchaus nur in guter Gesellschaft haben\*), so mag das auf dem Standpunkt des Determinismus, insofern er diesen Begriff sich auf seine Weise anzueignen bemüht ist, ganz folgerichtig sein; unser Problem müßten wir, wenn die Freiheit nicht gestehen will auch schlechte Gesellschaft zu kennen, sofort für unauflöslich erklären.

Darum sehen wir denn auch grade die tiefsten und lebendigern Behandlungen der Lehre von der Freiheit gewöhnlich beide Auffassungen geltend machen, wenn auch oft ohne ihren Widerspruch zu lösen, zum Theil ohne dessen Lösung auch nur zu versuchen\*\*). Selbst Schellings Abhandlung von der Freiheit,

\*) Zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens S. 41. 42.

\*\*) Diese Bemerkung trifft in neuerer Zeit z. B. Kant in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, verglichen mit der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ und mit der „Kritik der praktischen Vernunft“, Daub in der Darstellung und Beurtheilung der Hypothesen in Betreff der Willensfreiheit“. Momente der Vermittelung finden sich dagegen besonders bei Baader, z. B. in einzelnen Andeutungen an verschiedenen Stellen der *fermenta cognitionis*, bestimmter in den Vorlesungen über spekulative Dogmatik, bei J. G. Fichte in den „Sägen zur Vorschule der Theologie“, bei Fischer in der Schrift: Die Freiheit des menschlichen Willens im Fortschritt ihrer Momente dargestellt (1833), in der Metaphysik und besonders in der Untersuchung über den spekulativen Begriff der Freiheit — Fichtes Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie B. 3, H. 1 —, bei Passavant in der Schrift: Von der Freiheit des Willens und dem Entwicklungsgesetze des Menschen (1835)

welche als den realen, lebendigen Begriff der Freiheit zuerst das Vermögen des Guten und des Bösen aufstellt, weiterhin aber die wahre Freiheit mit der heiligen Nothwendigkeit für identisch erklärt, läßt den damit gesetzten Widerspruch unaufgelöst stehen.

Es fragt sich nun, wie diese beiden Bestimmungen des Begriffes der Freiheit mit einander zu vermitteln sind? —

Unstreitig ist der formale Freiheitsbegriff oft so gefaßt worden, daß jede Vermittelung desselben mit dem realen unmöglich wird. Man hat die Freiheit des Willens darein gesetzt, daß die einzelnen Akte desselben in keiner wesentlichen Beziehung stehen zu irgend einer unabhängig von ihnen vorhandenen Objektivität, schlechthin grundlos, jedesmal ein absolutes Anfangen des Willens von sich selbst, welches nur daraus begriffen werden kann, daß das wollende Subjekt eben die ungehemmte Beweglichkeit seines Willens offenbaren und sich ihrer bewußt werden will. Denn darin findet es seinen höchsten Selbstgenuß; des Menschen Wille ist sein Himmelreich. Für das freie Wesen als solches giebt es schlechterdings keinen Inhalt, der als an und für sich gut und nothwendig sich seinem Bewußtsein ankündigte; an sich ist Alles ein Gleichgültiges und Bestimmungsloses für den freien Willen; was aus dieser indifferenten Masse für ihn etwas gelten soll und wieviel es gilt, das hat er erst selbst zu bestimmen. Nicht darum entscheidet er sich etwas zu wählen, weil es gut ist, sondern erst dadurch wird es gut, daß er es wählt. Er setzt sich

---

bei Weiße in der Abhandlung über die drei Grundfragen der gegenwärtigen Philosophie — Fichtesche Zeitschrift B. 1, S. 2 —, bei Gößel in der Abhandlung: Erstes und Letztes — Bauersche Zeitschrift für spekulative Theologie B. 1, S. 1 —, bei Willroth in den nachgelassenen Vorlesungen über Religionsphilosophie (1837). Daß die in diesem und dem nächsten Kapitel zu entwickelnde Ansicht am meisten Berührungspunkte mit der Behandlung des Freiheitsbegriffes bei Baader, Fichte und Fischer hat, wird die Folge zeigen.

bestimmte Zwecke, um sein unendliches Vermögen in einzelner That auszuüben; aber diese haben nur dadurch Bedeutung, daß er sie setzt. Dieses freie Wollen als die Bethätigung des Vermögens schrankenloser Selbstbestimmung ist sich eben selbst absoluter Zweck.

Es ist nicht zu leugnen, daß dieß die bestimmte Meinung des Bischofs Ring in der schon früher angeführten merkwürdigen Schrift *de origino mali* ist\*). Die vornehmsten der hier aufgestellten Sätze finden sich darin mit denselben oder ähnlichen Worten; namentlich ist dieß ein oft wiederholter Grundgedanke Rings: *non eliguntur res, quia placent, sed placent, quia eliguntur.*

Allein hiermit scheint alle objektive sittliche Wahrheit in den Abgrund einer verstandlosen Willkür zu versinken; denn der freie Wille gebraucht dieses sein Vermögen eben so wohl in der Wahl dessen, was wir als böse bezeichnen, als in der Wahl dessen, was wir gut nennen, und die Befriedigung des Subjekts, auf welche in dieser eudämonistischen Theorie zuletzt Alles hinaus-

---

\*) Auch in der neuern Litteratur sieht man von Zeit zu Zeit den streng indifferentistischen Freiheitsbegriff wieder auftauchen. So nimmt Bodshammers Freiheitslehre an einzelnen Punkten diese Wendung, doch ohne sie festzuhalten und durchzuführen. Die Freiheit, mit welcher die Möglichkeit des Bösen gesetzt ist, soll das höchste Gut des Menschen, die (ganz formal verstandne) selbstständige Entwicklung sittlicher Naturen soll das höchste Ziel sein, welchem die Schöpfung nachstrebt, vgl. seine Schrift: *Die Freiheit des menschlichen Willens* S. 111. 137. 139 — eine Ansicht, die Augustinus ausführlich in seinen Antipelagianischen Schriften, besonders im *opus imperf. c. Jul.*, in zusammenfassender Weise im *Enchiridion* §. 105 befreitet. Mit dieser Vorstellung von der Freiheit hängt genau die Behauptung Bodshammers zusammen, daß, wenn die Möglichkeit des relativ Schlechten (des sittlich Bösen) vermieden werden sollte, etwas absolut Schlechtes, eine aller Sittlichkeit entbehrende Maschine, aus dem Menschen hätte werden müssen, S. 139.

läuft, scheint demnach in beiden Selbstentscheidungen dieselbe sein zu müssen.

Die eigenthümliche Art, wie Ring diesen Folgerungen vorzubringen sucht, ohne sein Princip von dem absoluten Werth einer gegen die Gegenstände ihrer Wahl schlechthin gleichgültigen, nur sich selbst wollenden Freiheit aufzugeben, ist, auch als Vorläuferin der Kantischen Begründung des Moralgesetzes in gewisser Hinsicht, bemerkenswerth. Unbeschränkt, das erkennt Ring an, kann diese indifferente Freiheit nur Gott besitzen, und auch Er, limitirt er weiter, inkonsequent freilich, aber nothwendig, wenn irgend Vernunft in der Welt sein sollte, nur in prima electione, da die folgenden Willensentscheidungen durch den nothwendigen Zusammenhang mit der ersten bestimmt sind. Innerhalb gewisser Schranken gewährt Gott diese Freiheit auch dem Menschen, damit er, zur Schadloshaltung für die Nöthigungen, die sonst die Dinge seinen geistigen und leiblichen Vermögen anthun, doch etwas habe, in quo sibi placeat. Da nun die Freiheit des Willens sich am herrlichsten zeigt und dem Menschen den höchsten Selbstgenuß gewährt, wenn sie, allen andern Trieben entgegengehend, sich als die allein und schlechthin bestimmende Macht offenbart, so mußten Gesetze gegeben werden, die einen Gegensatz gegen die Triebe der Natur bilden\*).

Der Widerspruch, in welchem sich hiermit Ring verwickelt, liegt offen zu Tage. Denn wenn der Wille nur so weit frei sein soll, als es unabhängig von ihm noch keine Werthbestimmung der Dinge, unter denen er wählt, giebt, so muß das sittliche

---

\*) De origine mali cap. V, sect. I. — besonders S. 145 f. der Bremer Ausgabe von 1704. Eine ausführliche Kritik von Rings Freiheitslehre giebt Leibniz in einem der Anhänge zu seiner Theodicee, vgl. auch Sigwart, das Problem von der Freiheit und der Unfreiheit des menschlichen Willens, Tübinger Zeitschrift für Theologie 1839, S. 3, S. 43 f.

Gesetz als das an sich gute, den Willen normirende, so weit das Bewußtsein desselben reicht, die Freiheit des Willens eben so vollkommen aufheben, als wenn unter den Gegenständen der Begierde vor seiner Wahl Werthunterschiede bestehen. Die Konsequenz des Principes gestattete wohl allenfalls die Mannichfaltigkeit der möglichen Gegenstände für die Wahl der kreatürlichen Willensfreiheit zu beschränken; das aber forderte sie unbedingt, daß, so weit diese Wahl reichte, Alles vor ihr gleichgültig sein müsse. Von diesem indifferentistischen Freiheitsbegriff ausgehend, kann man, wie Baur ganz richtig bemerkt\*), den absoluten Maßstab des Guten nur in das Subjekt setzen. Daß nun von einer so gefaßten formalen Freiheit es keinen Übergang giebt zu der Freiheit, die wir als die reale bezeichnet haben, leuchtet von selbst ein.

Der Irrthum in diesem indifferentistischen Begriff von der menschlichen Freiheit liegt zunächst in der Verwechslung der

\*) Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus S. 128 (zweite Aufg.). — Unter den Scholastikern setzte Duns Scotus und seine Schule das Wesen der Freiheit, der kreatürlichen wie der göttlichen, in die vollkommene Grundlosigkeit des Handelns, vgl. seinen Kommentar zu den Sentenzen lib. II, dist. 25, qu. 1 und Bd. 1, S. 125 f. dieser Schrift; wie denn überhaupt die Theorie des Anglikanischen Bischofs mit der des Scotus, namentlich in dem Begriffe von der göttlichen Freiheit, große Ähnlichkeit hat. Jenem Princip des Ring: *res placent quia electae sunt*, entspricht der Satz des Scotus: *omne aliud a Deo ideo est bonum quia a Deo dilectum, et non e contrario*. Dabei stellen Beide neben den göttlichen Willen einen göttlichen Verstand, der jenem eine unendliche Menge von Objekten vorhält, aber ohne ihn dadurch im mindesten zu einer Wahl zu bestimmen, weil eben diese Objekte vor der Wahl allzumal indifferent sind. — Später wird der indifferentistische Begriff der menschlichen Freiheit besonders von Molina und dessen Anhang im Streit mit den streng Augustinischen Denkweisen vertheidigt und trägt denn auch hier, in der Jesuitischen Moral, seine natürliche Frucht, den dialektischen Kitzel, der an der Objektivität der sittlichen Gesetze möglichst zu rütteln und sie in das subjektive Belieben hereinzuziehen sucht.



\* My own analysis might have its result expressed in this way.

— 27 —

objektiven und subjektiven Bedeutung der Werthunter-  
schiede unter den möglichen Gegenständen unsers Wollens. Für  
sich kann freilich der menschliche Wille das Geringsste und Schlech-  
teste zum Höchsten und Besten machen dadurch, daß er sich mit  
seiner Neigung, das allein wahrhaft Gute verschmähend, ganz  
in dieses Richtige wirft, Begierden nährt, die auf die augen-  
blickliche Lust gehen, ja oft wie durch eine Bezauberung an  
etwas, was eigentlich nur Unlust ist, gefesselt sind. Dabei wohnt  
ihm allerdings die Macht bei, durch seine Verkehrung auch im  
Bewußtsein die Ahnung der Wahrheit allmählig zu unterdrücken.  
Indem wir aber eben darin eine Selbstverkehrung des  
Willens erkennen, ist auch schon anerkannt, daß es vor der Ent-  
scheidung unsers Willens nicht bloß Indifferentes, Unbestimmtes  
gibt, sondern eine objektive Ordnung der Werthe oder Güter,  
an welche der Wille sich anschließen, welche er sich aneignen  
soll\*). Wenn der freie Wille sich gelegentlich auch als launische,  
grundlose Willkür geltend macht, als ein Vorrecht chimärisch zu  
sein, wie Leibniz diese Auffassung desselben treffend bezeich-  
net\*\*), so soll er sich doch nicht einbilden, daß dieß in seinem  
Begriff liege.

Eine andere Fassung dieses Freiheitsbegriffes, die eigentlich  
äquilibristische, findet den Willen schon vor der Entschei-  
dung von Motiven sollicitirt, von denen die einen auf das Gute,

\*) Von einer ganz andern Willenstheorie aus begehrt Baur dieselbe  
Verwechslung wie Ring, wenn er a. a. O. annimmt, jede Ansicht, welche  
in der freien Selbstbestimmung des Menschen den letzten Grund seiner  
Entscheidung für das Gute oder Böse findet, müsse auf diesen indifferen-  
tistischen Begriff von der Freiheit und damit weiter auf eine bloß sub-  
jektiven Maßstab des Guten führen. Was er zur Rechtfertigung dieser  
Behauptung auf A. Gantners scharfsinnige Gegenbemerkungen erwidert  
(a. a. O. S. 177—180), erledigt diese keinesweges.

\*\*) Theodicee Th. 1, §. 48. Die Stelle ist zunächst gegen den Frei-  
heitsbegriff des Molina gerichtet.

die andern auf das Böse gehen, welche mithin in ihrem verschiedenen Werth schon an sich bestimmt sind; nimmt aber an, daß überall, wo es zu einer freien Willensentscheidung kommen soll, diese entgegengesetzten Motive einander im Gleichgewicht halten wie die gleich schweren Schalen einer Wage, damit nun eben der reine Wille aus sich selbst den Ausschlag gebe. Insofern nun diese Ansicht die so gefaßte formale Freiheit als das unverlierbare Gut und die eigenthümliche Würde des Menschen betrachtet, so wird es offenbar zur Aufgabe für seinen Willen sich immerdar in der Schwebelage zwischen Gutem und Bösem zu erhalten oder doch aus jeder Entscheidung sogleich in das equilibrium zurückzukehren. Auch bei dieser Fassung des formalen Freiheitsbegriffes ist es demnach unmöglich ihn mit jener realen Freiheit zu vermitteln.

Wir brauchen übrigens hier nicht ausführlich zu zeigen, wie von einer solchen Freiheit, wenn sie der Mensch besäße, er jedenfalls nur einen seltenen und ganz durch die Gunst der Umstände bedingten, also unfreien Gebrauch machen könnte. Denn soll ihr Begriff nicht in jene erste rein indifferentistische Freiheit hinübergespielt werden, so könnte sie offenbar nur dann sich äußern, wenn in demselben Augenblick verschiedene Motive den Willen zu kontradiktorisch entgegengesetzten Handlungen reizen und zwar mit völlig gleicher Stärke, so daß der bewegende Einfluß des einen den des andern aufhebt.

Dahin wird aber jene abstrakte Vorstellungsweise nothwendig getrieben, die den Willen, welcher doch nur in der Einheit mit dem Bewußtsein wirklich ist, von allen Elementen der Vorstellung und Empfindung, Beweggründen, Antrieben u. dgl. abge sondert denkt und ihn doch, insofern ein Übergewicht derselben nach der einen Seite vorhanden ist, in seinen Entschlüssen an dieses Übergewicht bindet. Und wie doch sollen wir in einer Freiheit, der es wesentlich ist mitten inne zu bleiben zwischen

heiligen und unheiligen Antrieben, vermöge deren der Mensch sich eben so unabhängig erhalten soll von dem Dienste Gottes als von der Knechtschaft der Sünde, unmittelbar seine höchste Würde, ja die Signatur seiner Verwandtschaft mit Gott erkennen? Kommt dem Menschen ein Vermögen zu, dessen eine Seite die Möglichkeit ist sich gegen den gebietenden Willen Gottes negativ zu verhalten, so kann es, in dieser Beziehung betrachtet, nicht an sich, sondern nur um seines Zusammenhanges mit einem Andern willen zu der erhabenen Stellung des Menschen, die ihn über alle uns durch Erfahrung bekannten Weltwesen unendlich hinausrückt, gehören.

Indem wir nun versuchen den Begriff dieser formalen Freiheit besser zu bestimmen, gehen wir billig vom allgemeinen Sprachgebrauch aus. Dieser betrachtet den Menschen soweit als frei, als er kann, was er will. Frei ist ihm also der Wille, der, welches immer sein Inhalt sein mag, an seiner Verwirklichung nicht gehindert ist, der sich selbst durchzusetzen vermag. Zunächst sucht der Wille diese seine Freiheit gern in dem Gebiet des Äußerlichen; er möchte diesem gegenüber vollkommen selbstständig sein, er möchte, daß Dinge wie Personen ihm überall gehorchten. Allein noch ganz abgesehen von einer wahrhaft sittlichen Beurtheilung dieses Verlangens, belehren Erfahrung und Nachdenken den dafür Empfänglichen bald, daß ihm ein andres Reich jedenfalls näher liegt, um darin die Freiheit seines Willens geltend zu machen, das Reich seines eignen Innern. Er kann es sich nicht verbergen, daß die Macht seines Willens nach außen überhaupt eine sehr beschränkte ist, und daß, wie weit es ihm innerhalb gewisser Schranken gelingen soll die Zustände und Verhältnisse der Außenwelt seinem Willen entsprechend oder ihn davon unabhängig zu machen, besonders dadurch

bedingt sein wird, wieweit sein Wille in jener Innentwelt sich volle Wirklichkeit zu geben vermag. Es wird also vor Allem darauf ankommen die Kräfte und Thätigkeiten dieses innern Gebietes dem Willen so vollkommen als möglich anzueignen, daß in dessen Selbstbestimmung, sei es ein Entschluß, der auf eine einzelne That geht, oder eine beharrliche Richtung des Willens, alle Elemente des geistigen und psychischen Lebens sich mit Leichtigkeit concentriren. In dieser Hinsicht wird der Wille frei genannt, der diese Macht über das eigene Innere so weit besitzt, daß sich keine Hemmung derselben der Empfindung des Wollenden aufdrängt.

Hier nun ist die Stärke des Willens seine Freiheit. Nach außen offenbart sich dann diese Freiheit als die Ungebundenheit des Willens durch die Dinge und Verhältnisse, als die Macht desselben mit den Gegenständen zu wechseln, vermöge deren sein Bestimmwerden durch die Gegenstände nur der Reflex seiner Selbstbestimmung ist, durch welche er sein Interesse in sie gelegt hat. Dabei leuchtet von selbst ein, daß diese Freiheit der Entwicklung und Ausbildung fähig ist. Dennoch hat diese Freiheit noch keine positiv sittliche Bedeutung; die Stärke des Willens, die Grundlage dessen, was man Charakter zu nennen pflegt, kann eben so gut in der verkehrtesten Richtung statt finden als in der rechten und wahren. Ja oft ist es ein Zeugniß von der Gewalt des Bessern im Menschen, wenn ein Wille, ein Entschluß auf innere Hemmungen stößt, die ihn nicht zur Ausführung kommen lassen; wiewohl freilich in solchem Falle, genauer betrachtet, der Wille selbst ein mit sich entzweiter, in verschiedene Richtungen zerspaltenener ist.

Was nun eigentlich der Mensch in dieser Freiheit sucht und liebt, das ist offenbar das höchstmögliche Selbstsein. Je mehr die bestimmende Kraft seines Willens an ihrer Realisirung gehindert wird durch eine Macht, die ihm als eine fremde er-

2. *Observe, the whole basis of his thought is scholastic, - real agents, ... The Will is agent of action both in one, what ... a "common-sense absolute". To maintain freedom and ... on this ground is impossible. Hence he is driven, later on,*

scheint, desto weniger fühlt er seine Selbstheit, ohne die er nicht persönliches Wesen sein könnte; je mehr sein Wille nach innen und nach außen bestimmend ist, desto lebendiger wird er sich bewußt er selbst zu sein. Mein wenn er dieses sein Selbstsein genauer untersucht, so muß er sich bald überzeugen, daß die Entscheidung, ob ihm ein solches wirklich zukommt, tiefer liegt. Bisher wurde in der Frage um die Freiheit des Willens dieser als ein solcher betrachtet, der schon irgend eine Richtung seiner Aktivität ergriffen hat, innerlich bestimmt ist; hier erhebt sich nun die weitere Frage, ob denn der Mensch in dieser Willensbestimmung selbst wahrhaft er selbst ist, d. h. ob sie der nothwendige Erfolg irgend eines für ihn Gegebenen, ohne sein Zut thun Vorhandenen ist, oder ob es irgendwie bei ihm stand sich dieser Willensbestimmung selbst zu enthalten. Nur im zweiten Falle kann er sich selbst im vollen Ernste als Urheber seiner Entschlüsse und Handlungen ansehen, während er sich im ersten Fall nur als Durchgangspunkt und Organ der Ursache betrachten muß, welche dasjenige setzt, wodurch sein Wollen auf nothwendige Weise bestimmt ist. Hiermit lehrt nun die Frage in ihren innersten Kernpunkt zurück, in welchem auch jener Gegensatz zwischen formaler und realer Freiheit erst seine Bedeutung gewinnt; die Freiheit des Willens, die in der Macht desselben besteht seine, so zu sagen, als fertig vorausgesetzte Bestimmung zu verwirklichen, erscheint dagegen, mag auch diese Verwirklichung nur auf das innere Lebensgebiet bezogen werden, als eine beziehungsweise äußerliche, von der für den Fortgang unsrer Untersuchung vorerst abzusehen ist. Die Freiheit im Ursprunge, nicht in der Ausführung des Willensaktes ist es, mit der wir es zunächst zu thun haben.

Wille ist, wie wir schon früher — im ersten Kapitel des ersten Buches — erkannten, bewußte Selbstbestimmung, Selbstbestimmung eines Ichs. Da ist kein wirkliches Wollen,

to maintain a real possibility of opposite alternatives  
Supp. 39. 43.  
45. and  
p. 40.  
in conformity  
with our  
account  
of the  
will, etc.  
p. 41.  
See also  
p. 62. 64.  
70. 71.

wo das Selbstbewußtsein noch schläft, so wenig wie es ein aktuelles Selbstbewußtsein giebt ohne Thätigkeit des Willens. Beide, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, sind eben wie mit Einem magischen Schläge da. Wenn dennoch mehrere Philosophen, z. B. Weiße in seiner Schrift: Idee der Gottheit, und sonst, auch dem bewußtlosen Kinde, ja dem Embryo im Mutterleibe ein Wollen und ein Wirken durch den Willen zuschreiben, so haben sie darin gewiß ganz Recht, daß sie die Seele auch in ihrer bewußtlosen Existenz als eine thätige und producirende und zwar nach der in ihr als diesem Einzelwesen angelegten Eigenthümlichkeit wirksame (namentlich ihren Körper bildende) betrachten. Allein ein Wollen ist dieß nicht, sondern nur ein dunkel wallender Trieb, eine plastische Naturkraft der Seele, die in ihrem stillen Werke so gut wie jede andre dem Naturgesetz unmittelbar unterworfen ist.

Ist nun darin, daß der Wille Selbstbestimmung ist, die Freiheit, die den Menschen zum verantwortlichen Urheber seiner Thaten macht, schon enthalten? Ein gewisses Selbstbestimmen können wir auch Naturwesen, insofern sie organisches Leben besitzen, nicht absprechen. Die Pflanze entwickelt sich von innen heraus und hat den positiven Grund ihrer einzelnen Lebensäußerungen, z. B. des Hervorwachsens der Blätter, Blüten, nicht außer sich, sondern in sich; es sind insofern Bestimmungen, die sie sich selbst giebt. Nichts desto weniger ist diese Entwicklung ganz von einer unwandelbaren Naturnothwendigkeit gebunden; ihr Selbstbestimmen geht vollständig in Bestimmwerden zurück. Eigentliche Selbstbestimmung nun giebt es nur im Gebiet des Geistes, weil es nur hier ein wirkliches Selbst giebt. Aber dieses Selbst kann doch als bestimmtes Wesen gedacht werden; ja wir haben es in jedem gegebenen Punkt der Existenz nicht anders als so. Und wenn dann weiter sein Selbstbestimmen eben nur als die nothwendige Bethätigung und Folge dieses

bestimmten Wesens vorgestellt wird, so ist in Extrem von wirklicher Freiheit nichts zu entdecken. Dabei ließe sich auch ein stetiges Werden der Selbstheit, das davon unabtrennbare Sichverändern derselben sehr wohl festhalten. Es müßte angenommen werden, daß die dem Subjekt äußerlichen Momente, welche verschieden und veränderlich sind, es zu immer neuen Selbstbestimmungen reizen und drängen, und die daraus entspringenden weiteren Bestimmtheiten des Selbst wären das gemeinschaftliche Produkt jener äußern Momente und der Selbstbestimmung, in welchem nun die auf jedem Punkt gegebene Bestimmtheit des Selbst sich offenbart. — Oder soll das Bewußtsein dasjenige Moment im Begriff des Willens sein, welches das Selbstbestimmen zur Freiheit erhebt? Allein darum handelt es sich ja eben, ob das Bewußtsein von dem Selbstbestimmen als Selbstbestimmen, sofern es dabei stehen bleibt, nicht eine bloße Selbsttäuschung ist. Wäre es aber zugleich das Wissen von dem Bestimmwerden im Selbstbestimmen, wie sollte es im Stande sein die Nothwendigkeit in Freiheit zu verwandeln? Vielmehr wird das Bewußtsein dieser Nothwendigkeit, wenn es nicht etwa zugleich die Verheißung ihrer Aufhebung in sich trägt, die fesselnde Gewalt derselben nur verdoppeln, indem es ihrer Herrschaft ein neues Gebiet des menschlichen Daseins, eben das des Selbstbewußtseins, überliefert. — Das bewußte Selbstbestimmen ist eben nur eine empirisch psychologische Thatsache; die Freiheit ist ein Begriff von wesentlich transcendentem Bedeutung.

Hieraus ergibt sich, wie es keinesweges bloße Abstraktion ist, sondern einen Unterschied der Wirklichkeit ausdrückt, wenn wir die Freiheit nicht als etwas betrachten, was unmittelbar in dem Begriff des Willens enthalten ist, sondern als etwas, was dem Willen fehlen kann, ohne daß er auch in der Beziehung, in welcher es ihm fehlte, aufhörte Wille zu sein. Es ist sehr begreiflich, daß Freiheitstheorien, die, indem sie diesen

Begriff vertheidigen, ihn in einen spekulativen Determinismus auflösen, auf der Identität der Begriffe: Wille und Freiheit, bestehen; das entscheidende Moment, wodurch der Freiheitsbegriff über die bloße Form des Wollens überhaupt hinausgeht, hat für ihr logisches Nothwendigkeitssystem eben keine Bedeutung\*). Schrift, Kirche, Erfahrung aber wissen auch von einem knechtischen Willen, servum arbitrium. Der Wille, welcher der ihn beherrschenden Macht der Sünde durch seine eigne Kraft sich nicht wieder zu entziehen und ihr im bestimmten Fall, wenn die Versuchung an ihn herantritt, nicht zu widerstehen vermag, entbehrt in sittlicher Beziehung nicht nur — was sich von selbst versteht — der realen, sondern auch der formalen Freiheit. Ist in einem solchen Menschen noch ein Wollen, welches jener herrschenden Gewalt der Sünde widerstrebt, aber eben nur eine velleitas, ein Wollen, welches sich selbst nicht durchzusetzen vermag, wie in dem Röm. 7, 14—24. geschilderten Zustande, so wird er den Mangel der Freiheit als eine schwere Last empfinden, wie der Kranke den Schmerz empfindet, so lange der Organismus noch gegen die Gewalt der Krankheit reagirt. Ist aber jenes widerstrebende Wollen verschwunden und der Wille ganz der Macht der Selbstsucht hingegeben, so wird von einem Solchen die Knechtschaft der Sünde nicht mehr gefühlt, ist aber dann trotz seines damit geeinigten Wollens nur um so vollständiger vorhanden. Das voluntarium ist geblieben, das liberum verloren. Es ist ein gewagter, aber vollkommen zu rechtfertigender

---

\*) So die Theorie, welche Batke in der öfters angeführten Schrift von der menschlichen Freiheit nach Hegel, namentlich nach §. 4—28 der Rechtsphilosophie, entwickelt. Wie hier in dem Determinismus des absoluten Processes, so ist es auch in Schleiermachers Determinismus der schlechthinigen Ursächlichkeit eben nur die Leugnung der Freiheit, aus der die Behauptung entspringt, ein unfreier Wille sei gar nicht denkbar, vgl. die Abhandlung über die Erwählungslehre S. 33.



Ausdruck, wenn Augustinus von einem *servum propriae voluntatis arbitrium* redet.

Das, was den Begriff der formalen Freiheit eigentlich konstituiert, kann nur das *Uchandersthönnen* sein. Wenn es in letzter Beziehung bei dem Willen selbst steht sich auch anders zu bestimmen als er sich bestimmt, so ist der Wollende frei und in seinem Wollen ganz er selbst; sein Selbstbestimmen löst sich auf keine Weise in bloßes Bestimmtworden auf.

In diesem Sinne rechnete die ältere Metaphysik zur Freiheit einer Handlung die *Kontingenz* derselben, indem sie darunter nichts Anders verstand als daß es dem Subjekt eben so wohl möglich sein müsse anders zu handeln. Und sie hatte, insoweit es erlaubt ist die formale Freiheit in der einzelnen Handlung zu suchen, Recht an dieser Bestimmung festzuhalten; während natürlich diejenigen, welche die Freiheit nur in die Entwicklung des Einzelwesens aus sich und das Wirken von innen heraus setzen und sie demnach überall finden, wo ein Einzelwesen nicht bloß von Andern determinirt wird, sondern auch wieder determinirt, von der Kontingenz in der Freiheit nichts wissen wollen. Ihnen genügt für ihren Freiheitsbegriff die Verneinung des Zwanges, der von außen bestimmenden Gewalt; die Negation der innern Nothwendigkeit meinen sie nicht zu bedürfen. — In der deutschen Sprache pflegte dann jene Metaphysik die Kontingenz durch Zufälligkeit auszudrücken. Hier nun aber stoßen wir auf eine Zweideutigkeit unsers Sprachgebrauchs, die eben in der Behandlung des Freiheitsbegriffes nicht selten zu Mißverständnissen und falschen Folgerungen geführt hat. Als zufällig wird nicht bloß im gewöhnlichen Leben, sondern auch im philosophischen Sprachgebrauch ein Geschehen bezeichnet, welches außerhalb alles vernünftigen Zusammenhanges steht. Es ist das rücksichtslose Hereinbrechen eines sinn- und grundlosen Elementes in den durch bestimmte Zwecke geordneten Gang unsers

Lebens. Keiner vermag dieses Element ganz von sich fern zu halten; macht es sich nur in geringfügigem, bedeutungslosem Zusammentreffen von auf einander nicht berechneten Umständen geltend, so pflegt man es nicht zu beachten; greift es aber weit um sich, übt es einen gewaltigen Einfluß auf die menschlichen Dinge, so macht es dem, der es für die höchste Aufgabe hält, daß der Mensch alle Bedingungen seiner Entwicklung vollkommen in seiner Gewalt habe, natürlich einen unheimlichen Eindruck, als wollte es alle verständige Anordnung unsers Handelns zur Gleichgültigkeit herabsetzen und unsern Weg in undurchbringliche Finsterniß hüllen. So zwar läßt sich jene Grundlosigkeit des Zufalls unmöglich auffassen, als mangelte es dem zufälligen Ereigniß überhaupt an einer hervorbringenden Ursache. Dann wäre der Zufall eine völlig widerfinnige Vorstellung und könnte etwa nur das subjektive Nichtwissen der Ursache bezeichnen. Die Ursache, woran es dem Zufälligen mangelt, ist nicht die wirkende, sondern die Endursache; der Zufall ist ein teleologischer, nämlich ein negativ teleologischer Begriff; der Zusammenhang, den er verneint, ist der mit unsern Absichten und Plänen, insofern er Gegenstand unsrer Berechnung sein kann. Daraus ergibt sich von selbst, daß der Begriff eben auch nur ein relativer ist; was für uns ein zufälliges Geschehen ist, kann für eine über dem Ganzen waltende Intelligenz sehr wohl einem bestimmten Zwecke dienstbar sein. — Dürfen wir nun diesen Begriff des Zufälligen auch auf das menschliche Handeln, insofern es ein freies ist und als solches die Möglichkeit eines Andern an sich hat, anwenden? So verfahren allerdings diejenigen, welche der Freiheit des Willens gern einen schlimmen Ruf machen wollen; denn wer möchte sich wohl etwas zu gute thun auf ein Vermögen, welches sich nur in plan- und zwecklosen Bethätigungen offenbaren könnte? Aber es liegt durchaus nichts in dem Begriff der formalen Freiheit, was zu diesem Verfahren

berechtigte; das Vorhandensein verschiedener Möglichkeiten schließt nicht aus, daß der Wille, indem er die eine verwirklicht, die andre nicht, einen bestimmten Zweck verfolgt; vielmehr kann ohne einen solchen überhaupt kein freies Wollen von positiv- oder negativ-sittlicher Bedeutung gedacht werden. Wir werden demnach wie das contingens von dem fortuitum (das ἐνδεχόμενον von dem συμβεβηκός bei Aristoteles) so das Auchanderssein-könnende von dem Zufälligen wohl zu unterscheiden haben. Zur formalen Freiheit des Willens gehört wesentlich die Contingenz, keinesweges die Zufälligkeit. —

Kann nun das sittliche Gesetz, der Wille Gottes an den Menschen von diesem nur durch einen freien Gehorsam realisirt werden, so muß auch hier die Möglichkeit des Andern als unabtrennliche Rehrseite dieser Freiheit zu gehorchen erscheinen. Dieses Auchanderskönnen bestimmt sich in Beziehung auf die unbedingte Norm des Willens als Möglichkeit des Bösen. Aber eben dadurch, daß für den Willen eine solche unbedingte Norm existirt, ist die Freiheit an die Einigung mit derselben ausschließlich gewiesen; die Möglichkeit der Entzweiung mit ihr, durch deren Verwirklichung der Mensch sich zugleich mit Gott und mit sich selbst entzweit, haftet an dieser Freiheit, weil nur so die Einigung als wesentlich freie möglich ist; aber jene Möglichkeit ist nur dazu da, um durch die Selbstentscheidung des Menschen stets von der Verwirklichung ausgeschlossen und eben dadurch auch als Möglichkeit aufgehoben zu werden. Anfangen muß das persönliche Geschöpf von dem beziehungsweise Unbestimmten, um der Unbestimmtheit durch Selbstbestimmung und Selbstentscheidung ein Ende zu machen. Der Wille wäre nicht, was er vermöge seiner formalen Freiheit sein soll, die Macht sich aus sich selbst zu bestimmen, wenn er sich nicht eben als bestimmten zu setzen vermöchte, so daß aus dieser Bestimmtheit, dieselbe in ihrer Vollen dung gedacht, die sittliche Beschaffenheit der einzelnen

p. 191.

7. The formal and real freedom are  
then related to each other as the relation  
between the positive and concrete sides, one of which is the  
prior undetermined condition of the other which is developed.

b. 21. }  
Sei hier  
bis 59.  
§ 55. 240.  
593.

Willensakte mit unfehlbarer Nothwendigkeit abfolgt. Der Ausgangspunkt also ist eine Freiheit, die noch nicht innere Nothwendigkeit ist, sondern Möglichkeit eines Andern, das Ziel die mit der Nothwendigkeit identische Freiheit. —

Diese Erörterung gewährt uns eine vorläufige Einsicht in die enge Zusammengehörigkeit der beiden Freiheitsbegriffe — nur eine vorläufige; ihre tiefere Begründung und Erfüllung kann sie erst dann finden, wenn das Wesen der kreatürlichen Persönlichkeit und ihres Verhältnisses zu Gott unsre Untersuchung beschäftigen wird. Die reale Freiheit, die volle Entschiedenheit des Menschen für das Gute, die jede Möglichkeit des Bösen ausschließt, wäre überhaupt nicht denkbar und am wenigsten als Freiheit, als höchstes Selbstsein des Menschen zu begreifen, wenn sie nicht aus der formalen Freiheit hervorginge; jene hat diese zu ihrer wesentlichen Voraussetzung und Bedingung. Aber die formale Freiheit hat auf dem sittlichen Gebiet auch gar keine andre Bestimmung als in die reale Freiheit überzugehen; die erstere ist nur Mittel für die letztere als Zweck. Verhält es sich aber so, so ist es überhaupt nicht angemessen von zwei Freiheitsbegriffen zu reden, sondern beide sind nur Momente eines Begriffes und zwar das erste ein solches, welches bestimmt ist in der Verwirklichung der Freiheit vorüberzugehen. Wenn der freie Wille sich vollkommen erfüllt hat mit seinem wahrhaften Inhalt, so behält zwar in metaphysischer Beziehung das Auchanderskönnen immer noch seine Bedeutung; in Beziehung auf den sittlichen Gegensatz aber ist es durchaus aufgehoben.

b. 21. }

Wir haben in dieser Bestimmung der formalen Freiheit von dem Begriff der Möglichkeit Gebrauch gemacht und zwar in dem Sinne, welchen man jetzt häufig als eine ganz abstrakte

Auffassung beseitigt, nämlich mit strenger Scheidung der Sphäre des bloß Möglichen von der des Nothwendigen und Wirklichen. Als Voraussetzung der freien Selbstbestimmungen betrachteten wir Möglichkeiten, welche eben so gut nicht verwirklicht wie verwirklicht werden können. Es läßt sich aber leicht einsehen, daß für unsre Freiheitslehre der Begriff einer solchen Möglichkeit, die sich zum Wirklichen noch indifferent verhält, die reellste Bedeutung hat\*). Wird die Möglichkeit als Keim einer bestimmten Wirklichkeit gefaßt, als eine stets im Übergange in die Wirklichkeit begriffene Potenz, so ist sie nichts Anders als verhällte Nothwendigkeit. Wenn die erforderlichen Bedingungen vollständig gegeben sind — denn niemals geht ein Geschehen aus einer einzigen Bedingung hervor, sondern immer aus vielen —, so muß die Wirklichkeit aus ihrer Möglichkeit, aus ihrem Potenzstande heraustreten, und unter den vorliegenden Verhältnissen kann schlechterdings nichts Anders als diese bestimmte Wirklichkeit erfolgen. Ist die Möglichkeit aber schon der Anfang der Wirklichkeit, also mit dieser in konkreter Einheit, so tritt hier die bekannte logische Bestimmung in Kraft, daß die Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit eben die Nothwendigkeit ist. — Aber die reine, an sich seiende Möglichkeit als eine über das Wirklichwerdende jedesmal übergreifende Sphäre, deren feintönnender Inhalt mithin den positiven Grund dieser bestimmten Wirklichkeit nicht enthalten kann, ist die unabtrennbare Voraussetzung der Freiheit des Willens. Er ist nur dadurch frei, sich selbst zu entscheiden mächtig, daß außer den Bestimmungen, die er sich wirklich giebt, für ihn auch andre möglich sind. Dieß

b. 31.

n. B.

A. 31.

\*) Es ist eine fruchtbare Unterscheidung, die Trendelenburg macht zwischen dem Möglichen, das aus der wirkenden Ursache stammt und dem Möglichen, das der Zweck bestimmt, Logische Untersuchungen II, S. 108. Wir haben es hier nur mit der Möglichkeit erster Art zu thun.

X. Free is often the locus classicus of the account of free will.  
The Will is the power of determining, but in its own nature,  
its own action out of a <sup>necessity</sup> number of really possible alternatives  
which are in themselves indefinitely or equally possible. — Cr

p. 21

X

ist nicht die bloße logische Möglichkeit des im Gedanken Widerspruchsfähigen, aber auch nicht jene Möglichkeit, die immerfort die Wirklichkeit aus sich erzeugt, sondern eine Möglichkeit, zu deren Verwirklichung die vollkommen ausreichende Bedingung — eben der Wille — gegeben ist, aber eine Bedingung, die es eben so sehr in ihrer Gewalt hat diese Möglichkeit liegen zu lassen als sie zur Wirklichkeit zu erheben. Wir geben gern zu, daß eine solche von der Wirklichkeit rein geschiedene und doch reale Möglichkeit sich auf andre Gebiete gar nicht übertragen läßt; denn so fest haftet sie an dem freien Willen, daß, wie dieser nicht ohne sie ist, sie auch nur für ihn, also überhaupt für den Geist, da alle Thätigkeit desselben sich wesentlich durch den Willen vermittelt, Bedeutung hat. Den Übergang aus dieser Möglichkeit in die Wirklichkeit macht die That; einen andern giebt es nicht. — Ist diese Möglichkeit des Nichtseins oder Andersseins dennoch auch von niedern Wesensstufen, wo von Freiheit nicht die Rede sein kann, zu prädiciren, so darf dieß doch nur in Beziehung auf Freiheit geschehen, namentlich auf diejenige, in der sie den Grund ihres Daseins haben, in Beziehung auf die schöpferische Freiheit Gottes.

Wenn wir nun unter Vermögen, worauf schon die gemeinsame Abstammung der Ausdrücke deutet, die in ein Subjekt gesetzte Möglichkeit, genauer: die reine, d. h. mit der Nothwendigkeit unvermischte Möglichkeit eines bestimmten Geschehens oder einer bestimmten Art von Geschehen als Eigenschaft eines Subjektes, gedacht verstehen dürfen, so kommt diese Bezeichnung im eigenthümlichsten Sinne der Freiheit des Willens zu. Aus dieser Bestimmung des Begriffes ergiebt sich aber auch von selbst, daß wir dem Vermögen einen Trieb alles in ihm Liegende zu verwirklichen nicht zuschreiben dürfen, noch weniger natürlich dem Subjekt des Vermögens den Beruf oder die Aufgabe dasselbe nach allen der Möglichkeit nach in ihm vorhandenen Rich-

kur: - The Will is a bundle of really possible alternatives  
 and the power of determining one of them  
 become actual. - 41 - This is, in fact, a Nature  
 considered by laws, that concrete real agent called the Will has

lungen in Thätigkeit zu setzen. Von dem Vermögen haben wir  
 darum die Anlage wohl zu unterscheiden. Diese trägt die  
 positive Richtung auf bestimmte Thätigkeiten und den Trieb sie  
 in Vollzug zu setzen schon in sich; und wenn es zur Entwick-  
 lung der Anlage in diesen entsprechenden Thätigkeiten nicht immer  
 kommt, so ist dieß, abgesehen von äußern Hemmungen, eben  
 darum möglich, weil die Anlagen des Geistes dem Vermögen  
 der Willensfreiheit wenigstens in dieser negativen Weise unter-  
 worfen sind, daß es die Entwicklung derselben zu verhindern  
 vermag.

a number of  
 really  
 possible  
 actions.  
 Is this  
 conceivable  
 thinkable?  
 sepp. 84  
 in it.  
 Freiheit.

An diesem Punkte unserer Untersuchung wird sich auch eine  
 Frage beantworten lassen, welche sich gegenwärtig Manchem durch  
 eine zu enge Auffassung des fraglichen Begriffes verwirrt, die  
 Frage: ob zum Wesen dieser formalen Freiheit die Wahl  
 gehöre.

ulu. 174. 79.  
 91. 81. 100.  
 193. 198.  
 210. 212.  
 221. 222.  
 311. 358.  
 400.

Wir müssen hier, wenn es sich um die Erfordernisse der  
 formalen Freiheit handelt, drei Momente unterscheiden\*). Das  
 Erste ist das objektive Vorhandensein einer mehrfachen  
 Möglichkeit für den sich bestimmenden Willen. Das Zweite ist  
 das Bewußtsein dieser verschiedenen Möglichkeiten vor oder  
 in dem Entschlusse. Mehr noch als dieses bloße Bewußtsein  
 verschiedner Möglichkeiten, einen bewegenden Einfluß derselben  
 auf den Willen enthält das Dritte, das Schwanken und  
 Zwißeln zwischen entgegengesetzten Bestimmungen, wie es dem  
 guten oder bösen Entschlusse oft vorangeht. Daß es ohne das  
 Erste keine Freiheit giebt, haben wir schon erkannt. Sollen wir  
 aber das Dritte, in welchem die bloße Vorstellung des einen und

\*) Denn ein Viertes — in dieser Reihe Erstes —, insofern es  
 Einigen zur Freiheit hinzureichen scheint, wenn das wollende Subjekt nur  
 die wenigleich illusorische Vorstellung von andern Möglichkeiten hätte,  
 brauchen wir als eine bloße illusorische Vorstellung nicht mit in Erwägung  
 zu ziehen.

andern Möglichen sich zur Neigung dazu steigert und dadurch das Gemüth mit sich selbst uneins macht, als integrirendes Moment der formalen Freiheit betrachten? Was könnte uns dazu berechtigen? Ein unentschiedenes Schwanken, ein Hinundhergezogenwerden des Gemüthes ist doch wahrlich kein Thun, kein Akt des Willens, sondern ein Zustand des unfreien Bestimmtwerdens, welchen der Mensch eben durch eine freie Willensthat zu beendigen, also zu negiren hat. Die freie Selbstbestimmung ist grade die Negation dieses unentschiedenen Zustandes. Oder sollen wir sagen, daß dieses unentschiedene Schwanken zwischen entgegengesetzten Antrieben eben als das, was durch den Entschluß aufgehoben werden soll, zur Willensfreiheit gehöre? Was wäre das für eine Freiheit, die in jeder ihrer Bethätigungen wesentlich an eine vorhergehende zwiespaltige Abhängigkeit von den Objecten gebunden wäre! Beziehen wir die Frage unmittelbar auf das Sittliche, so würde die Freiheit, wenn zu ihrem Begriff ein solches Schwanken zwischen gut und böse vor der Selbstbestimmung gehörte, ihrem Wesen nach ein Element des Bösen in sich tragen und somit, insofern sie durch Gottes Willen gesetzt wäre, ihn zum Urheber des Bösen machen; denn dieses Schwanken des Willens zeugt ja offenbar von irgend einer Hinneigung des Willens zum Bösen. — Die von der Wage hergenommenen Vorstellungen, deren sich in älterer Zeit der Pelagianer Julian, in neuerer Zeit Wolf gern bediente, um dadurch das Wesen dieser formalen Freiheit deutlich zu machen, und an welche Baur in seiner Bekämpfung dieser Freiheit dieselbe hat binden wollen\*), sind aus dieser ganzen Betrachtung durchaus zu verbannen. Die Analogien aus dem Gebiet des Mechanismus sind überhaupt am wenigsten fähig das Geistige

\*) Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus, S. 127 f. u. a. a. St.



auf angemessene Weise zu versinnlichen; daß diese Vergleichung aber besonders ungeeignet ist die Selbstbestimmung des freien Willens darzustellen, vielmehr, ernstlich beim Worte genommen, graden Weges zum Determinismus führt, ergiebt sich aus der bisherigen Erörterung des Freiheitsbegriffes von selbst.

Es könnte scheinen, als bedürften wir für den Begriff der formalen Freiheit auch nicht einmal das zweite Moment, das Bewußtsein verschiedener Möglichkeiten, sondern als genüge dazu vollkommen das objektive Vorhandensein derselben. Denn Niemand wird unter dieser Voraussetzung sich bedenken einer Handlung diese Freiheit zuzuschreiben, wenngleich der rasche Entschluß, die begeisterte Hingebung an den bestimmten Zweck jeden Gedanken an die Möglichkeit eines Andern zurückdrängte. Isoliren wir in unserer Betrachtung die einzelne Handlung, so ist dieß auch ganz richtig; der Betrachtende ergänzt da gleichsam durch seine Kenntniß die im Bewußtsein des Handelnden nicht vorhandene Vorstellung andrer Möglichkeit. Wenn aber diese Freiheit überhaupt Prädikat des Willens, der bewußten Selbstbestimmung ist, so muß, im Allgemeinen betrachtet, das objektiv in ihr liegende Auchanderskönnen dem Subjekt auch zum Bewußtsein kommen, ohne daß dieß grade bei jeder einzelnen Handlung zu geschehen braucht.

Eine freie Wahl wollen nun Einige nur da erkennen, wo dem Entschluß der Zweifel, der Entscheidung nicht bloß das negative Nichtentschiedensein, sondern die Unentschiedenheit als durch entgegengesetzte Faktoren bestimmter Zustand vorangeht. So gefaßt, müßten wir die Identificirung der formalen Freiheit mit der Wahlfreiheit natürlich ablehnen. Aber so gefaßt, würde die Wahl, durch welche die freie Selbstbestimmung ja grade verbürgt werden soll, die Freiheit vielmehr beeinträchtigen. Es ist dieß eben eine unberechtigte Beschränkung des Begriffes der Wahl. Wahl ist überall, wo Wollen ist mit dem

ausdrücklichen Bewußtsein andrer vorliegender Möglichkeiten. In diesem Sinne ist die formale Freiheit allerdings als Wahlfreiheit zu bezeichnen. —

Ein Analogon dieser Freiheit, einen dämmernden Lichtstrahl derselben im dunkeln Reiche des Unpersönlichen, zeigt uns das thierische Leben in den Zuständen spielender Willkür, wie wir sie besonders bei höhern Thieren wahrnehmen. Wenn wir diesen mannichfaltigen, nach Lust und Laune sich jeden Augenblick verändernden Bewegungen zuschauen, so haben wir, wie verborgen und räthselhaft uns immer das Innerste des thierischen Lebens sein mag, doch den unmittelbaren Eindruck, daß es hier nicht allein von keiner äußern, sondern auch von keiner innern Nothwendigkeit beherrscht wird. Aber diese Willkür äußert sich bei dem Thiere nur als zweckloses Spiel, da wo der Ernst seines Lebens gleichsam auf Augenblicke cessirt; darum trägt sie denn auch ganz den Charakter des Zufälligen und Zusammenhangslosen an sich und ist eben nur Willkür, nicht Wille und Freiheit, die unter allen irdischen Wesen nur dem Menschen zukommen. Denn in Allem, was sich auf die natürliche Bestimmung des Thieres bezieht, gehorcht es der blinden Gewalt des Instinktes und kann nicht anders als ihr gehorchen. Wenn der Gegenstand des Triebes oder überhaupt die Möglichkeit seiner Befriedigung gegeben ist, bringt der Trieb die darauf gerichtete Thätigkeit des Thieres unmittelbar hervor. Diese unwiderstehliche Naturgewalt des Triebes wird von dem Thiere nicht als eine ihm fremde, als ein ihm angethaner Zwang empfunden; denn es ist eben sein Trieb, sein Wesen steht darin, es hat kein andres innerlicheres Selbst als diesen Trieb, der ganz an seinen Objecten haftet, d. h. es hat überhaupt kein wirkliches Selbst. Im Menschen dagegen muß eine solche Naturgewalt des Triebes, durch welche dieser die auf seine Befriedigung gerichtete Thätigkeit unmittelbar hervorbringt, allerdings als Zwang empfunden

werden; denn er ist nur dadurch Mensch, daß in der Tiefe seines Wesens eine innerliche Einheit, ein selbstständiger Mittelpunkt sich erhebt, der das, was das Wesen der niedern Sphäre ausmachte, zum Substrat herabsetzt, aus dem er sich das Organ seiner Offenbarung bildet nicht bloß im Guten, sondern auch im Bösen. Dieser Mittelpunkt ist der Wille, und wo er wirklich ist, da gehen auch von ihm alle Thätigkeiten aus; der Trieb ist nicht mehr ihre hervorbringende Ursache, sondern ist nur als Reiz und Antrieb in den Entschluß des Willens aufgenommen, und wenn er im einzelnen Falle ganz den Inhalt eines Strebens, einer Thätigkeit bildet, so hat er diese Macht eben von dem Willen. Wo uns darum im entwickelten menschlichen Leben eine solche Naturgewalt des Triebes noch entgegentritt, z. B. in der unbezwinglichen Gier, mit der rohe Menschen, von Hunger gereizt, über dargebotene Speisen herfallen, da erregt sie uns ein eigenthümlich unheimliches und widriges Gefühl, welches von dem sittlichen Abscheu vor dem eigentlich Bösen noch wohl zu unterscheiden ist. Es ist die Verwischung der Grenze zwischen dem Menschlichen und Thierischen, die uns in solchen Erscheinungen Grauen erweckt. —

Der freie Wille ist nicht eine leere Agilität, deren Bewegungen erfolglos in sich zerflatterten, sondern eine wirkende Ursache, ein bestimmendes Princip. Werfen wir nun noch einen Blick auf die Hervorbringungen dieses Princip's, so haben wir dieselben nach dem Bemerkten namentlich in der innern Lebenssphäre zu suchen. Die unmittelbarste Schöpfung des Willens ist das sittliche Sein des Wollenden selbst, die bestimmte Gestalt seines sittlichen Lebens, die feste, beharrliche Richtung seiner Gesinnung, sein Charakter im Guten und im Bösen. Der Charakter würde zu einer bloßen Naturbestimmtheit herabgesetzt und damit sein Begriff gänzlich zerstört, wenn er nicht eben den Willen des Subjectes selbst zu seiner Bedin-

p. 31.

p. 31.

gung, ja zu seinem bestimmenden Princip hätte. Es wird Aufgabe des folgenden Kapitels sein diese innere Welt, wie sie aus der Freiheit entspringt, näher ins Auge zu fassen.

Was nun aber die Kausalität des Willens in der Außenwelt betrifft, dessen Macht bestimmend auf sie einzuwirken, so versteht es sich von selbst, daß dieselbe auf bestimmte Weise begrenzt ist. Wäre es anders, so wäre der menschliche Wille allmächtig und könnte als solcher natürlich nur in einem einzigen Subjekt existiren. Auch ist die Welt nicht ein schlechthin unbestimmter Stoff, welcher erst darauf wartete von diesem einzelnen Willen seine Bestimmung und Form zu empfangen, sondern dieser findet sie überall vor als eine wiewohl nicht fertige, sondern der weitem Bestimmung fähige, so doch schon mannichfaltig bestimmte, welche ihn eben dadurch, insofern er selbst ins leere Allgemeine und Grenzenlose geht, mit tausend lästigen Schranken umgiebt. Will der menschliche Wille namentlich in der Natur irgend einen Erfolg zuwebringen, so ist freilich die erste Bedingung, daß er sich an ihre unwandelbaren Gesetze anschließe als an die Voraussetzung seiner Wirksamkeit. So lange er sich hier als unbedingt frei geltend macht, wird er sich überall gehemmt finden; um sich frei zu finden, muß er sich selbst bedingen.

Aber eben so einleuchtend wie die Abenteuerlichkeit einer Ansicht, die diese Schranken leugnet, ist die Unmöglichkeit dem menschlichen Willen die Macht sich in der Außenwelt zu verwirklichen und mithin in ihr Bestimmungen zu setzen, die ohne ihn nicht da wären, gänzlich abzuspochen. Denn wo in aller Welt sollte es noch eine wirkliche Kausalität geben, wenn der in sich entschiedne Wille, der seinem eigensten Begriffe nach ganz Thätigkeit und Verursachung ist, nichts zu wirken vermöchte? Man muß erst alle endliche Ursächlichkeit in leeren Schein aufgelöst, die Gesamtheit der Einzelwesen durch die Vorstellung

einer großen Weltmaschine zur todtesten Passivität herabgesetzt haben, um zuletzt auch den Willen zu tödten, indem man ihm die Macht abspricht durch seine Selbstbestimmung irgend eine Veränderung in der Außenwelt hervorzubringen und ihn etwa nur als Fortleiter eines Anstoßes betrachtet, den ihm andre Federn und Räder der Maschine geben. —

Hat übrigens für den Zweck unsrer Untersuchungen über Freiheit die Frage, wie weit sich der freie Wille als solcher nach außen zu bethätigen vermag, nur ein untergeordnetes Interesse, so brauchen wir das Verhältniß der Freiheit und der von ihr ausgehenden Wirkungen zu dem gesetzmäßigen Verlauf der diese Wirkungen aufnehmenden äußern Natur hier nicht näher zu erörtern. Wir bemerken hierüber nur, daß, wenn der schaffende Gott den endlichen Geist gewürdigt hat Brennpunkt des Weltalls zu sein, es auch von vorn herein gewiß ist, daß die Natur mit ihren Ordnungen auf ihn berechnet ist, mithin die freie Bethätigung seines Willens nicht aufheben kann. Auf jeden Fall ist es ein sehr verzweifeltes Mittel oder, wenn man will, eine übertriebene Artigkeit des Geistes gegen die Natur, wenn er, um die Naturordnung in unverletzter Selbstständigkeit zu bewahren, sich selbst durch Leugnung der Freiheit zur Natur herabsetzt. Das ist eben schon Naturalismus, daß uns die Natur und ihre Ordnung sicherer, gewisser sein soll, als der Geist und seine Erhabenheit und Macht über die Natur. —

Vermag nun dieser Freiheitsbegriff gegen die Einreden des Determinismus sowie des religiösen Bewußtseins unserer Abhängigkeit von Gott sich zu behaupten, so gewährt er uns das, was wir als nothwendige Voraussetzung zu der unverleugbaren Wahrheit des Schuldbewußtseins und zu der Gewißheit, daß die Sünde nicht von Gott herkommen könne, suchten. Es ist darin die Macht des Willens enthalten von sich anzufangen,

|| seine Bestimmungen schlecht hin durch seine eigne Entscheidung zu begründen.

Die Keime der in diesem Kapitel entwickelten Gliederung des Freiheitsbegriffes lassen sich bei Augustinus nicht verkennen, nur daß er sich ihres wechselseitigen Verhältnisses nicht klar bewußt ist und deßhalb zuweilen ungenau und schwankend wird im Unterscheiden und Zusammenfassen der verschiedenen Momente. Augustinus gebraucht in seinen Zeitschriften gegen die Pelagianer und in den aus dieser Zeit stammenden Briefen den Begriff des freien Willens (*liberum arbitrium*) in dreifachem Sinne. Zuerst bedeutet ihm Freiheit die allgemeine, am menschlichen Willen als solchen haftende Form der Spontaneität, im Gegensatz gegen den äußern Zwang sowohl als gegen die Naturgewalt des thierischen Triebes. Diese Freiheit oder Selbstthätigkeit geht durch alle Zustände und Stufen des menschlichen Lebens hindurch; der Mensch besitzt sie im Bösen \*) — natürlich insofern es im Willen ist — wie im Guten, vor dem Fall, im Fall, nach dem Fall, in der Erlösung, im Anfange und in der Vollendung derselben: auf ihr beruht es nach Augustins Ansicht, welcher beigutreten wir natürlich weit entfernt sind, daß er Schuld sich zuziehen, Verdienst sich erwerben kann. Aber diese Freiheit schließt die vollkommenste Necessitirung des Menschen in dem wesentlichen Charakter seines Willens und

---

\*) Doch ist eben hier Augustinus nicht frei von Schwanken. In den Retraktationen, lib. I, c. 15, hält er es für sicherer den Willen des gefallenen und nicht erlösten Menschen *cupiditas* als *voluntas* zu nennen; was ihm denn freilich, genau genommen, den Vorwurf Bößlers, der an den Reformatoren abgeleitet, zuziehen müßte, daß nach dieser Vorstellung „durch den Sündenfall ein Stück aus der menschlichen Natur herausgefallen sei.“

Handelns keinesweges aus; nur muß diese Nothwendigkeit sorgfältig vom Zwange unterschieden werden. Augustinus erläutert dieß Verhältniß wie in seinen frühern Schriften (z. B. de lib. arb.) so in den spätesten (z. B. im opus imperf. öfters) besonders gern durch das Beispiel des allgemeinen Verlangens nach Seligkeit, welches nicht Sache des Zwanges, sondern uners freiesten Willens und doch schlechterdings nothwendig sei. So ist auch die Sünde des natürlichen Menschen voluntaria, und und doch kann er in allen seinem Thun nicht anders als sündigen, so wie die Heiligkeit des Vollendeten voluntaria ist, und doch kann er in allen seinen Lebensäußerungen nicht anders als heilig sein. Von dieser Seite stellt Augustinus den Freiheitsbegriff besonders in den ersten Kapiteln seiner Schrift de gratia et libero arbitrio, zu Anfang der Schrift: Contra duas Pelagianorum epistolas und in dem ersten Buch des opus imp. c. Jul. dar.

Sodann ist ihm der freie Wille das Vermögen des Menschen sich in der Alternative des Guten und des Bösen zu entscheiden. Dieses Vermögen schreibt er den ersten Menschen vor dem Falle zu, natürlich ohne für die nähere Bestimmung seines Begriffes die Pelagianische Vorstellung der libra und der ursprünglich gleichen Hinneigung zu beiden Seiten sich gefallen zu lassen. Ist im liberum arbitrium von Anfang allerdings die Möglichkeit des Bösen enthalten, so ergiebt sich dem Augustinus diese Seite des Freiheitsbegriffes so, daß, weil der Mensch seinem bessern Theile (der Seele) nach aus nichts geschaffen ist, jene Spontaneität, welche ihm nur dazu verliehen ist, damit er sich wollend zum Guten bestimmen könne, sich auch zum Richtigen, Bösen zu wenden vermag \*). Wenn aber

---

\*) Auch bei Augustinus wie in Schellings Abhandlung von der Freiheit ist in der Freiheit der Kreatur ein Vermögen zum Bösen nur

Augustinus diese für den freien Willen des Menschen ursprünglich vorhandene sittliche Alternative keineswegs als eine höhere Vollkommenheit, sondern vielmehr als eine Schwäche und Unvollkommenheit dieses Willens betrachtet: so liegt darin, zusammengenommen mit der gleich anzugebenden dritten Bedeutung des Freiheitsbegriffes, auch schon die Anerkennung, daß diese Alternative von Anfang bestimmt war durch die freie Entscheidung des Willens für das Gute und mit Hilfe des adjutorium der göttlichen Gnade, ohne welches nach Augustinus das Beharren bei dieser Entscheidung nicht möglich ist, aufgehoben zu werden. Diese Freiheit des Willens ist nach ihrer positiven Seite, als Macht des Willens sich aus sich selbst zum Guten zu bestimmen, durch den Sündenfall verloren gegangen; was davon übrig geblieben, die negative Seite, ist eben die bloße Form der Spontaneität im Bösen, welche freilich, so gut wie die von Augustinus behauptete Freiheit des Menschen bei der Aufnahme der unwiderstehlich wirkenden Gnade, genauer betrachtet, in einen subjektiven Schein ohne irgend eine wirkliche Kausalität sich auflöst\*). — Diese Seite des Freiheitsbegriffes entwickelt Augustinus besonders im sechsten Buch des op. imperf. c. Julianum und in der Schrift de correptione et gratia.

Endlich — und am häufigsten und liebsten — versteht Augustinus unter Freiheit nach dem Ausspruch des Herrn: wenn euch der Sohn frei macht, so seid ihr recht frei, die Entschiedenheit des Erlöseten für das Gute und Heilige,

---

enthalten, insofern sie in irgend einer Beziehung eine von dem absolut guten Gott unabhängige Wurzel hat; nur daß A. im Zusammenhang mit seiner verneinenden Auffassung des Bösen diese Wurzel in jenem negativen Nichts findet, Sch. dagegen in einem für sich wirkenden, eine Fülle von positiven Bestimmungen aus sich hervortreibenden Grunde der Existenz Gottes.

\*) Vgl. Neanders Kirchengeschichte B. 2, Abth. 1302.



welche im irdischen Leben desselben noch mit einem *posse peccare* zusammen ist, in der Vollendung der Erlösung aber zu einem *non posse peccare*, zu einer *felix necessitas boni* und damit zur Ähnlichkeit mit der Freiheit Gottes erhoben werden wird\*).

---

\*) Diese Unterschiede in Augustins Freiheitsbegriff kommen bei Biggers, Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus S. 131—133. 178 f. gar nicht zu ihrem Rechte und treten auch in Marheinekes Ottomar, dritter Abend S. 121—173, nicht bestimmt genug heraus. Genauer ist der Unterschied zwischen der ersten und zweiten Auffassung des Begriffes entwickelt von Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie B. 2, S. 341 ff.

## Zweites Kapitel.

### Die Freiheit des Willens in der sittlichen Entwicklung.

Neander findet eine der Wurzeln des Pelagianischen Systems darin, daß es die moralische Freiheit als die Fähigkeit auffaßt sich in jedem Augenblick auf gleiche Weise zwischen dem Guten und dem Bösen zu entscheiden\*). Der Accent ist hier auf die in jedem Augenblick gleiche Fähigkeit zu legen. Sieht man aufmerksam zu, was eigentlich den scharfsinnigen und ernsthaft forschenden Julian von Eclanum an der richtigen Einsicht in den gegenwärtigen Zustand des menschlichen Geschlechts und in dessen Verhältniß zu Gnade und Erlösung hindert: so ist es besonders diese atomistische Vorstellung vom Wesen des freien Willens. Gegen seine eignen Thaten und Werke vollkommen gleichgültig ist dieser freie Wille in jedem Lebensmoment gegenwärtig als die immer gleiche Möglichkeit sich entweder nach der einen oder nach der andern Seite zu wenden. Wiewohl diese Freiheit als das immer schwebende aequilibrium zwischen dem Guten und Bösen eine nie ruhende Oscillation, das wahre perpetuum mobile im Menschen ist, so vermag sie doch schlechterdings nicht aus der Stelle zu kommen zu dem Ziele der Erfüllung mit wahren ewigem Inhalt, und während sich Alles um sie wandelt, bleibt sie selbst unverändert stehen durch alle Aonen als diese beweglich unbewegliche possibilitas peccandi et non

---

\*) Kirchengeschichte B. 2, S. 1259.

peccandi, die Alles entscheidet und es doch schlechterdings zu keiner Entschiedenheit zu bringen vermag. Das einzelne Handeln wird dabei ganz isolirt gedacht; es fehlt die Einsicht in das Gesetz, nach welchem dasselbe einen sittlichen Zustand hervorbringen muß, namentlich die Einsicht in die dadurch geordnete verhängnißvolle Macht der bösen Willensentscheidungen dem Willen selbst eine bestimmte Richtung und Beschaffenheit mitzutheilen, aus der dann unter gegebenen Umständen und Anreizungen wiederum entsprechende Handlungen hervorgehen; es fehlt mit Einem Wort der Begriff der sittlichen Entwicklung im Guten wie im Bösen, im Individuum wie im Geschlecht. Die Mängel des Augustinischen Freiheitsbegriffes wurden zum Theil so eben angedeutet, der bedeutendste wird uns später noch entgegenzutreten; darin aber ist er dem Pelagianischen entschieden überlegen, daß er einen Trieb des Fortschrittes, einen Springquell der Entwicklung in sich enthält. Pelagius und Julian begnügen sich hier mit einem Begriff, der, tiefer in seinem Wesen und Umfang erforscht, allerdings schon hingereicht hätte sie an ihrer Freiheitslehre irre zu machen\*), der aber, eben darum nur mit Sträuben aufgenommen und in äußerlicher und oberflächlicher Auffassung festgehalten, ohne durchgreifenden Einfluß bleiben mußte, mit dem Begriff der Gewohnheit\*\*).

Und damit sind noch heute die Vorstellungen Unzähliger von der Willensfreiheit in Übereinstimmung. Sie denken sich dieselbe als ein dem Menschen immer auf gleiche Weise einwohnendes Vermögen gute oder böse, heilige oder unheilige Entschlüsse zu fassen und auszuführen. Sie können von diesem

---

\*) Was auch Augustinus wohl erkannte, op. imperf. c. Jul. lib. IV, c. 103 u. a. a. St. Vgl. über diese Pelagianische Vorstellung von der Freiheit Jacobi, Lehre des Pelagius, S. 35 f.

\*\*\*) Epist. ad Demetr. c. 20 Op. imp. lib. I, c. 69.

Begriff aus natürlich nicht zweifeln, daß jeder Mensch in jedem Augenblick vermöge seiner Willensfreiheit die Macht habe sich hinfort aller sündlichen Handlungen zu enthalten. Daß ein bestimmtes Individuum in einem bestimmten Falle gut oder böse handelt, dafür soll der eigentliche Grund in dem grundlosen Belieben seines freien Willens liegen. Zur Stütze muß dann diesem Freiheitsbegriff besonders das unmittelbare Bewußtsein des Auehanderslönnen dienen, welches jede Entschließung wenn auch nicht wirklich begleite, doch begleiten könne. Man brauche nur den Entschluß im Werden einen Augenblick anzuhalten und sich zu fragen, ob denn dieser der einzig mögliche sei, um jenes Bewußtsein sofort hervorzurufen. Eben so sollen die Thatfachen des Schuldbewußtseins und der Reue aussagen, daß der Mensch die einzelnen Handlungen, auf die sie sich beziehen, auch hätte unterlassen können.

Welche seltsame, zum Theil widersinnige Konsequenzen aus einer solchen Auffassung der Freiheit sich ergeben, ist schon von Andern vielfach gezeigt worden. Wir begnügen uns hier die Hauptpunkte zusammenzustellen.

Alles Bemühen auf Gefinnung und Handeln Andern einzuwirken, wie es in der Familie besonders der Erziehung, im Staate der von Strafandrohungen für die Übertreter begleiteten Gesetzgebung, in der Kirche der geistlichen Amtsthätigkeit und unter deren Funktionen am bestimmtesten der geistlichen Rede zum Grunde liegt, geht nothwendig von der Voraussetzung aus, daß es überhaupt möglich sei durch Vorstellungen einen Einfluß auf die Willensentscheidungen eines Andern auszuüben. Wo diese Wirksamkeit auf ein einzelnes Individuum oder auf einen übersehbaren Kreis von Individuen gerichtet ist, da stellt man an sie noch die besondere Forderung, daß sie die schon vorhandene sittliche Beschaffenheit derselben, ihre Denkungsart, ihre herrschenden Neigungen und Sitten kennen und danach deren Be-

handlung einrichten solle. Denkt man sich nun aber den freien Willen, auf dem doch alle Sittlichkeit beruhen soll, als ein Vermögen, welches in dem eigentlichen Princip seines Wirkens gegen alle Beweggründe und gegen seine eignen frühern Bestimmungen gleichgültig, auf jedem Punkte schlechthin unbestimmt ist: so haben alle jene Bemühungen höchstens die Bedeutung allerlei Vorstellungen dem Verstande des Menschen zuzuführen und dadurch ihre Berücksichtigung bei der Selbstentscheidung des Willens doch möglich zu machen. Aber von irgend einer Wahrscheinlichkeit, daß sie etwas Bestimmtes ausrichten, daß sie auf die Entscheidung, die ihnen vielleicht schon neunundneunzigmal entsprach, das hundertste Mal nicht ganz ohne Einfluß sein werden, ist auch nicht das Mindeste vorhanden. Namentlich ist unter jener Voraussetzung die Vorschrift das ethische Wirken auf Andre nach deren Beschaffenheit abzumessen eine ganz leere, indem ja dann die etwa vorhandene Beschaffenheit des Individuums auf keinen Fall eine Bestimmtheit seines Willens selbst sein kann, dieser aber in seinen Entscheidungen von Allem, was außer ihm ist, schlechterdings unabhängig sein soll.

Hier zeigt sich nun weiter, wie diese Freiheitslehre einen Begriff leugnen muß, den das Leben sich nimmermehr einer Abstraktion zu Gefallen rauben läßt, dessen Realität uns durch die tägliche Erfahrung verbürgt wird, den Begriff des Charakters. An seinen Früchten erkennt man den Baum; ein Jeder handelt nach seinem Charakter, und in seinem Handeln wird dessen Beschaffenheit offenbar. Der Charakter beruht nun zwar keinesweges ausschließlich auf einer bestimmten Willensrichtung; er ist auch bedingt durch Elemente, die in der natürlichen Anlage und Begabung des Einzelnen liegen; in ihm verschmelzen sich die natürliche Eigenthümlichkeit und das persönliche Wollen aufs Innigste mit einander, doch so, daß leh-

teres das herrschende Princip ist. Diesem seinem Princip nach ist der Charakter, wie Fischer ihn mit Recht nennt, gebildeter Wille; somit setzt er die Bildungsfähigkeit des Willens voraus. Ist aber im Wollen bloße Gegenwart ohne Vergangenheit und darum auch ohne Zukunft, ist es dem Willen wesentlich außerhalb der wirklichen That schlechterdings unbestimmt zu sein, brechen alle einzelnen Entschlüsse und Thaten ohne Zusammenhang unter einander aus dem Abgrunde der gleichgültigen Freiheit hervor: so kann auch von keinem Charakter die Rede sein; das Handeln des Menschen wogt gestaltlos und wie vom Zufalle beherrscht hin und her, niemals vermag es ein festes, beharrendes Gepräge zu zeigen.

Eben darum läßt sich ferner mit dieser Freiheit ein gemeinsames Handeln zu bestimmtem Zwecke durchaus nicht vereinigen. Die Möglichkeit eines solchen beruht für die Unternehmer immer auf dem Vertrauen, daß unter gegebenen Voraussetzungen die Theilnehmenden auf eine dem Zweck entsprechende Weise handeln werden. Hier aber wäre es vollkommen ungewiß, ob nicht von dem Besonnensten — insofern dieser Begriff als der einer festen sittlichen Eigenschaft auf dem Boden dieser Freiheit überhaupt noch eine Bedeutung behält — plötzlich das unbesonnenste Handeln ausgehen wird, ob nicht die Theilnehmer den Zweck, den sie jetzt verfolgen, im nächsten Augenblick aufgeben werden, ob dann ihr Wille in seiner unzugänglichen Freiheit auf irgend einen innern oder äußern Antrieb achten wird. Wo Alles abhängig ist von dieser schlechtthin unbestimmten und unbestimmbaren Freiheit, welche den gewichtigsten Beweggründen die nichtigsten mit immer gleicher Leichtigkeit vorziehen kann, da hat im Zusammenwirken mit Andern das planloseste und willkürlichste Gebahren nach lauter augenblicklichen Einfällen grade denselben Werth wie das weiseste und zweckmäßigste Handeln. — Es ließe sich von hier aus leicht zeigen, wie diese Vorstellung

von der Freiheit überhaupt das Bestehen irgend eines Gemeinwessens unbegreiflich macht; denn irgend einen Grad der Berechenbarkeit des menschlichen Thuns unter bestimmten Voraussetzungen hat es zu seiner Bedingung.

Nicht minder wird das religiöse Interesse durch eine solche Vorstellung von der Freiheit aufs Tiefste verletzt. Denn zunächst würde die Wirksamkeit der göttlichen Gnade, wenn sie doch durch die Freiheit bedingt sein soll, mit dieser zugleich alle Zuverlässigkeit verlieren. Niemand hätte das Recht es auch nur unwahrscheinlich zu finden, daß, wer heute ein wiedergeborener Christ ist, sich nicht morgen in einen ruchlosen Bösewicht verwandelt haben, daß der Engel vor dem Throne Gottes nicht im nächsten Augenblick zum Teufel geworden sein wird, und umgekehrt; denn der gleichgültigen Freiheit liegt das Abspringen von einer gewählten Richtung auf jedem Punkte vollkommen eben so nahe als das Beharren. Darum müßte diese Alles in Frage stellende Unsicherheit auch fortbauern in alle Ewigkeit; sie könnte nur aufgehoben werden durch Vernichtung dieser Wahlfreiheit, welche doch zum Wesen nicht allein des Menschen, sondern des persönlichen Geschöpfes überhaupt gehören soll. Ja näher erwogen verlieren alle diese Begriffe, Stand der Heiligung und Sündendienst, Wiedergeborener und Unwiedergeborener, Engel und Teufel, Reich Gottes und Welt, Himmel und Hölle, ihre Bedeutung; denn sie alle beziehen sich auf Zustände, die nicht auf Naturbestimmtheit, sondern auf einer Entschiedenheit und beharrlichen Richtung des Willens beruhen. Eine solche aber giebt es nicht nach dieser Freiheitslehre, sondern jede einzelne Willensbestimmung ist ein absoluter Anfang, durch nichts Gewordenes bedingt. Aus dieser Freiheitslehre würde vielmehr, im offenbaren Widerstreit mit dem Ausspruche Christi Matth. 6, 24, die Möglichkeit eines steten Doppeldienstes (wenn hier überhaupt noch von Dienst geredet werden darf) oder eines beständigen

Schwebens zwischen dem Guten und Bösen folgen; diese Freiheit wäre recht eigentlich die *μεροχη* und *κοινωνια* zwischen Gerechtigkeit und Gesetzlosigkeit, zwischen Licht und Finsterniß, welche Paulus verneint, 2 Kor. 6, 14.

Daß der Begriff der Erlösung sich damit zugleich in nichts auflöst, leuchtet von selbst ein. Zuerst könnte bei einer konsequenten Anwendung dieses Freiheitsbegriffes von einem Bedürfniß der Erlösung gar nicht mehr die Rede sein. Es stände ja vollkommen in Jedes Macht, wir dürfen nicht sagen, sich selbst zu erlösen, weil dieß eine auf diesem Standpunkte sinnlose Gebundenheit des innern Lebens voraussetzen würde, sondern von jedem Augenblicke an immerdar nur das Gute und Heilige zu thun. Nicht minder aber verschwände, wenn diese Freiheit integrierendes Moment des menschlichen Wesens sein soll, auch alle Fähigkeit für die Erlösung, insofern diese einen Zustand begründen will, wo jeder Anknüpfungspunkt für das Böse im Menschen aufgehoben und er im Guten auf ewig befestigt ist.

Es ist nicht zu leugnen, daß dieser Freiheitslehre gegenüber der Determinismus sich im entschiedenem Vortheil befindet, da er, das religiöse und sittliche Interesse gewiß nicht schlimmer beeinträchtigend als jene, die Interessen der Wissenschaft und des praktischen Lebens jedenfalls besser befriedigt.

Zwar nicht ein solcher Determinismus, wie er z. B. von dem Systeme de la nature und von La Mettrie's l'homme machine auf die Vorstellung gegründet wird, daß alles Handeln des Menschen bloßes Ergebnis der von außen auf die Seele einwirkenden Ursachen ist. Diese mechanische Ansicht von der Welt und vom Willen, die überall nur Bestimmbarkeit und Passivität, nirgends bestimmende Kraft, Aktivität findet, lauter durchaus unselbstständige Durchgangspunkte eines ersten Stoßes, ist schon durch den Begriff des Organismus, wie ihn die philosophische



Naturwissenschaft der neuern Zeit (Kants Kritik der Urtheilskraft) aufgefunden hat, ein- für allemal abgethan; Niemandem kann jezt mehr einfallen auf einer Stufe, welche die Pflanze hinter sich hat, den Menschen festhalten zu wollen\*). Es ist besonders eine zwiefache Erkenntniß, durch welche jener Begriff den rohern Determinismus ausschließt. Einerseits stellt er uns ein Ganzes dar, bestehend aus lebendigen, relativ selbstständigen Gliedern, deren jedes selbst wieder ein kleines Ganzes in sich ist, mithin, wiewohl Mittel in Beziehung auf die übrigen, doch zugleich Selbstweß. Ein solches lebendiges Glied im Weltganzen zu sein müßte doch gewiß vor allen dem menschlichen Individuum zukommen. Andererseits gewährt uns jener Begriff die Einsicht in eine Entwicklung, die, von einem innern Quellpunkte ausgehend, überall sich selbst voraussetzt, und zu der sich alle äußern Potenzen nicht mehr als wirkliche Ursachen, sondern nur veranlassend, erregend, Nahrungstoffe darbietend verhalten. Wenn so schon das organisch Lebendige ein selbstständiges Princip in sich hat und vermöge dieser seiner Selbstentwicklung nicht duldet, daß irgend eine ihm von außen kommende Bestimmung in seinem Lebenskreise etwas unmittelbar wirke, sondern sie in seine innere Tiefe versenkt, um sie, verwandelt und seinem eigenthümlichen Wesen assimilirt, daraus neu hervorquellen zu lassen: so gilt dieß noch vielmehr von allem geistigen Leben.

Dazu kommt nun ferner, daß diese selbstständige, nur aus sich, nicht aus Andern, etwa aus irgend einem Mischungsverhältniß, erklärbare Eigenthümlichkeit, welche in der organischen Natur als Gattungscharakter auftritt, im Gebiet persön-

---

\*) Auf diese Macht, welche der Begriff des Organismus gegen einen solchen Determinismus besitzt, weist auch Daub hin in der „Darstellung und Beurtheilung der Hypothesen in Betreff der Willensfreiheit (S. 74—76)“, einer Schrift, welche zur Kritik der verschiedenen Formen des Determinismus, nur nicht der höchsten, bedeutende Beiträge liefert.



dem Augenblick, wo die Aufforderung zu einer bestimmten Willensentscheidung an ihn ergeht, sein ganzer innerer Zustand wie ein Gemälde, klar bis auf die leisesten Züge, sich unserm Blicke enthüllt, seine Vorstellungen von Recht und Unrecht, seine Grundsätze und Gefinnungen, die Stärke und eigenthümliche Beschaffenheit seiner Gefühle und Affekte, seine geheimsten, vielleicht ihm selbst nicht deutlich bewußten Neigungen und Interessen: so würden wir, vorausgesetzt daß uns die nöthige Beurtheilungskraft nicht mangelt, mit untrüglicher Sicherheit voraussagen können, wie er in jenem Falle sich entscheiden wird.

Diese Gestalt der deterministischen Ansicht ist es, welche, besonders an Schleiermacher sich anschließend, Romang in seiner Schrift über Willensfreiheit und Determinismus (1835), doch nicht ohne einige Rückfälle auf eine niedere Stufe, vertheidigt, und es gehört zu der eigenthümlichen Taktik seines Kampfes, daß er diesem veredelten und vergeistigten Determinismus einen ganz rohen, spröden Freiheitsbegriff entgegenstellt. Auf demselben Standpunkt im Wesentlichen steht Sigwart's scharfsinnige Untersuchung des Problems von der Freiheit und Unfreiheit des menschlichen Willens\*), welche, abgesehen von der intelligibeln Freiheit, den Begriff derselben auch nur in seiner atomistischen Gestalt bekämpft.

---

Aber wenn dieser Determinismus siegreich ist gegen jene gleichgültige Freiheit, ist er es auch gegen einen gebildeteren Begriff von der Freiheit, wie er sich jedenfalls mit den unabwieslichen Thatfachen beharrender sittlicher Beschaffenheiten, entschiedener Gefinnungen, bestimmter Charaktere irgendwie ver-

---

\*) Tübinger Zeitschrift für Theologie 1839, drittes Heft, S. 1—222. Die Abhandlung ist auch besonders abgedruckt.

x Geist, Willkür, and Willkür, sein equivalent impressions  
to the same agent. So aber, & willkür.

— 62 —

p. 31 Wc.

mitteln muß? — Ehe wir die Antwort auf diese Frage suchen, müssen wir einen Unterschied im Wesen des Menschen, der hier von eingreifender Bedeutung ist, näher ins Auge fassen, den Unterschied zwischen dem Leben des selbstbewußten, freien Geistes und zwischen der Naturbasis, auf der dasselbe ruht.

X  
Zu dieser Naturbasis gehört nun nicht bloß die leibliche Seite unsers Daseins, sondern eben so sehr das psychische Leben; ja selbst in das Gebiet, welches wir als das geistige im engeren Sinne zu betrachten pflegen, tritt sie ein in der Gestalt von angeborenen Talenten und entsprechenden Neigungen, die mit der bewußtlosen Nothwendigkeit und Sicherheit eines Naturtriebes nach ihren Gegenständen streben. Ehe die Persönlichkeit erwacht, ehe von irgend einem sittlichen Wollen die Rede sein kann, ist diese Naturbasis vorhanden, und wenn das Ich hervortritt, aktuell wird, findet es schon eine bis zu einem gewissen Grade entwickelte Natürlichkeit vor, die den Inhalt seines Selbstbewußtseins mit bestimmt und seinem Willen Stoff und Anregung darbietet. Auch ist diese Naturbasis als solche nicht etwa eine bloß allgemein menschliche, in Allen gleiche Potenz, sondern sie befordert sich in den engeren Gebieten innerhalb der Gattung und individualisirt sich in den Einzelnen. Jeder wird geboren nicht bloß als Mensch überhaupt, sondern als dieser bestimmte Mensch, hineingestellt in den Gegensatz der Geschlechter; das besondere Gepräge eines der Menschenstämme an sich tragend, einer bestimmten Volksthümlichkeit angehörig, den Typus einer Familie in stärkern oder schwächern Zügen ausdrückend, von allen andern Einzelnen durch diese ihm eigenthümliche physische und psychische Bildung, durch diese Anlagen und Neigungen, durch dieses unendlich mannichfaltige, genau eben so in keinem Andern wiederkehrende Gewebe seiner ursprünglichen Organisation sich unterscheidend. Wir können hiernach die Naturbasis näher bezeichnen als die natürliche Individualität jedes

Einzelnen, welche als lebendige Anlage, als schwellender Keim, eine Fülle eigenthümlicher Kräfte und Triebe in sich schließend, jeder Thätigkeit des Selbstbewußtseins und des Willens vorausgeht. Der einzelne Mensch findet sich, wenn er zum bewußten Selbstbestimmen erwacht, als einen schon mannichfach bestimmten; und welches immer die bestimmende Macht seines Willens sein mag, soviel ist von vorn herein gewiß, daß er diese individuelle Bestimmtheit nicht vernichten, für die fortschreitende Entwicklung neutralisiren kann, am allerwenigsten durch eine einzelne erste That. Die reale Basis, deren die endliche Persönlichkeit bedarf, ist zugleich ihre Schranke.

Wäre nun dem Menschen, wie Einige wollen, keine andere Aufgabe geworden als die, seine natürliche Eigenthümlichkeit zu entwickeln und darzustellen, so würde ein streng naturalistischer Determinismus Recht behalten. Der Wille könnte dann eben nichts Anders sein als die Form, in welcher sich jenes innerlich schon Bestimmte, nach der Art alles organischen Naturlebens sich Entwickelnde nach außen bethätigte — das nothwendige Heraustrreten der Individualität aus sich, um auch anderm Sein ihr Gepräge aufzudrücken. Es leuchtet aber ein, daß dann von einer Naturbasis gar nicht mehr die Rede sein kann; die Basis ist nicht mehr Basis, wenn sie Eins und Alles ist. Diese Denkweise kennt eben bloß Natur und leugnet, vielleicht auf sehr geistreiche Weise, den Geist. Ein besonnener Determinismus wird eine über die bloße Darstellung der natürlichen Individualität hinausgehende religiös-ethische Aufgabe des Menschen und eben damit die selbstständige Bedeutung seines Willens anerkennen. So stellt sich denn auch die natürliche Grundlage unsers höhern Selbstbewußtseins, wenn der Wille hervortritt, ihm keinesweges als eine fertige, vollkommene bestimmte, seinem Einfluß unzugängliche entgegen, sondern sie ist nur erst ein Entwurf zu einer vollen menschlichen

X. Was hat die Einheit Müller is, die Natur der Will sich  
zuneigt in der ersten Instanz; was ist der Seibst in der ersten  
Instanz der Selbstbestimmung. His "Wille" is a mere word, a  
non-ens; — so is at least as the assertion yet given goes. In

Individualität. Anstatt daß der Wille bloß das selbstlose Mittel für die Bethätigung der natürlichen Individualität wäre, wird er vielmehr durch die Richtung, die er nimmt, und durch die verschiedenen Grade der Energie, mit welcher er dieselbe verfolgt, mitbestimmendes Princip ihrer Entwicklung. Die Grundzüge vermag er freilich nicht zu wandeln, aber die vollständige Ausführung derselben kommt nicht ohne ihn zu Stande. So ist auch in dieser Beziehung der Geist als Wille innerhalb gewisser Grenzen Herr des natürlichen Seins.

Über dieser Naturbasis nun, doch in der innigsten Einheit mit ihr, erhebt sich die höhere Entwicklung des Menschen als sittlichen Wesens. Sein Verhältniß zu Gott in That und Erkennen und seine daraus entspringenden Verhältnisse zur Welt, zur Menschheit und zur Natur, liegen in dieser Region. In ihrem Kernpunkte erfasst ist diese Entwicklung nichts Anders als die Entwicklung des menschlichen Willens. Und hier eben muß man die Freiheit suchen, nicht im Atom der einzelnen Handlung, Entschließung, sondern im Proceß des sittlichen Werdens, in der lebendigen Bewegung dieser Entwicklung. Sie ist Selbstentwicklung im höchsten Sinne des Wortes, Entwicklung durch freie Selbstbestimmung. Freiheit ist Macht aus sich zu werden.

Erfasst man den Menschen in dem Moment wo er sich zu einer Handlung von sittlicher Bedeutung entschließt, so ist er allerdings auch als sittliches Wesen ein schon irgendwie bestimmter, und der Determinismus hat leichte Mühe zu zeigen, daß hier die reine Selbstbestimmung aus dem schlechtthin Unbestimmten heraus nirgends anzutreffen ist. Aber soweit der gegenwärtige Lebensaugenblick in sittlicher Beziehung ein schon bestimmter ist, weist er zurück auf frühere Selbstbestimmung als seine Bedingung. Welchen Mächten der Wille sich zuneigt, die wirken in ihm; bejaht er, was bei diesem Wirken zunächst heraustritt im innern Leben, so beginnen sie von ihm Besitz zu

h. 31. x

6. 3. 1.

1. 1. 1.

int does the Subbit of the Will consist; in what does its action  
and determination consist? Yes he has to show.

— 65 —

nehmen; die Neigung bildet sich so allmählig zur Gefinnung aus; wie aber der Wille, dessen Selbstbewegen und Selbstbestimmen keinesweges sofort in dieser Gefinnung aufgeht, zu dem Werden derselben sich verhält, ob er der Macht, der er überwiegend zugeneigt ist, sich immer entschieden hingiebt, oder ob neben dieser Neigung ein davon abgewandtes Streben in ihm ist, davon hängt es ab, ob die Gefinnungen der einen oder andern Art leichter und schneller oder schwerer und langsamer in ihm festwurzeln und die volle Herrschaft gewinnen. Handelt dann Einer im gegebenen Fall aus dieser so befestigten Gefinnung heraus, so brauchen wir uns nur von der auf den einzelnen Moment sich beschränkenden Auffassung zur Überschauung des Ganzen seiner sittlichen Entwicklung zu erheben, um ein solches Handeln, mag es noch so nothwendig aus jener Gefinnung abfolgen, doch als frei zu erkennen. Allerdings ist der Charakter ein Princip einzelner Willensbestimmungen, aber in ursprünglicher Beziehung ist er selbst wieder Resultat von Willensbestimmungen; der Charakter ist nie ein angeborener, sondern immer ein gewordener, und sein Werden ist durch Selbstentscheidungen des also relativ noch nicht charakterisirten Willens bedingt. Der faule Baum, sagt Christus Matth. 7, 17. 18, bringt schlechte Früchte, er kann nicht gute Früchte bringen; und doch betrachtet er den Menschen überall verantwortlich für Begehung des Bösen und Unterlassung des Guten. Denn zuzurechnen ist uns nicht nur, was unmittelbar aus unserm freien, d. h. sich auch anders bestimmen könnenden Wollen entspringt, sondern auch, was mit Nothwendigkeit aus einem in solchem Wollen begründeten Zustande abfolgt.

Was hier die Beurtheilung besonders leicht verwirrt, das ist die Menge solcher Menschen, deren Wille in sittlicher Beziehung überhaupt so wenig bestimmt erscheint, daß sich eine fortschreitende Entwicklung in der einen oder andern Richtung gar nicht will wahrnehmen lassen. Indessen müssen wir es doch

von vorn herein natürlich finden, daß es hier sehr verschiedene Grade der Ausprägung bestimmter Gefinnung giebt. Diese Gradunterschiede aber sind selbst wieder durch den Willen bedingt; der sittliche Indifferentismus, die Richtungslosigkeit ist auch eine Richtung, die einen Stufengang ihrer Entwicklung hat so gut wie etwa irgend eine Leidenschaft. —

Eine Parallele, welche diese Selbstentwicklung des Willens zu einer bleibenden sittlichen Richtung, zu einem bestimmten Charakter durch Analogie und Unterschied erläutert, liefert uns hier auf einem andern Gebiet der Begriff der Gewohnheit.

Schon im Gebiet des bloß Körperlichen entsteht durch die häufige Wiederholung bestimmter Bewegungen und Thätigkeiten, die ihrer Natur nach von einem Willensakt ausgehen, ein Reiz sie von Zeit zu Zeit wieder vorzunehmen, dem die Seele mechanisch, ohne einen besondern Willensakt folgt. So wird die Thätigkeit zur Gewohnheit. Wir können es uns nicht anders denken, wiewohl wir es nicht wahrzunehmen vermögen, als daß schon nach dem ersten Male ein Minimum jenes Reizes vorhanden sein muß; aber der Reiz wird um so stärker und die Befriedigung desselben um so unwillkürlicher, je öfter die Thätigkeit sich wiederholt. Diese Thätigkeit kann dabei eine völlig zweck- und bedeutungslos sein, es braucht ihr gar kein Bedürfniß zum Grunde zu liegen; aber ihre häufige Wiederholung erzeugt dann selbst eine Art von Bedürfniß. Veruht sie dagegen schon auf einem Bedürfniß der sinnlichen Natur, so pflegt die Gewohnheit das Hervortreten desselben in bestimmtem Verlangen allmählig einer gewissen Regel zu unterwerfen. Sie hat dieses Zweideutige an sich, daß sie die Lust des sinnlichen Genusses, also die Begierde danach abstumpft und doch in andrer Gestalt sie selbst hervorbringt. Aber unstreitig erstreckt sich die Macht der Gewohnheit auch auf Thätigkeiten von unmittelbar geistiger Bedeutung. So wird dem Einen das Dociren, einem Andern



das Verschmachten, Andern im sittlichen Gebiet das Almofengeben u. dgl. zur Gewohnheit; auf gegebene Veranlassung vollbringt sich die Thätigkeit von selbst, ohne daß es dazu eines eignen Entschlusses bedarf.

Doch nicht bloß im äußern Handeln, sondern auch in innerlich bleibenden Bewegungen des Seelenlebens treffen wir diese Macht. Bildet die Seele auf gewisse regelmäßig wiederkehrende Veranlassungen immer dieselbe Reihe von Vorstellungen, so wird diese bestimmte Verknüpfung allmählig zur Gewohnheit; ohne auf ihre eigne Thätigkeit zu merken, ja vielleicht mit ihrem bewußten Interesse wo anders hin gewandt durchläuft die Seele bei gegebenem Anstoß jene Reihe von Vorstellungen. So können durch die bloße Wiederholung Funktionen, die an sich durch den freien Willen bedingt sind, sich demselben entziehen; eine Richtung ihrer Thätigkeit, die sich die Seele selbst giebt, wird so zu einer Macht in ihr, ja oft zu einer so großen, daß sie nicht bloß unwillkürlich, sondern dem widerstrebenden Willen zum Trotz sich durchsetzt. Schon dieß sind Thatsachen, mit denen der atomistische Freiheitsbegriff, der die einzelnen Handlungen aus dem schlechthin Unbestimmten entspringen läßt, sich niemals wahrhaft auszugleichen vermag.

Die Macht der Gewohnheit liegt der Wahrnehmung so nahe daß es nicht zu verwundern ist, wenn die Psychologen die Entstehung bestimmter sittlicher Handlungsweisen, beharrlicher Willensrichtungen, Gesinnungen, eines guten oder bösen Charakters häufig ganz durch diesen Begriff erklären wollen. Auch ist die Gewohnheit ohne Frage ein bedeutendes Moment, um das Festwerden eines bestimmten sittlichen oder unsittlichen Handelns bei häufiger Wiederholung, die Entstehung von tugendhaften und lasterhaften Handlungsweisen begreiflich zu machen. Aber auch die Bildung der Gesinnung, des Charakters? Gewohnheitsmenschen pflegen keinesweges Menschen von ausgeprägtem Charakter und

entschiedener Willensrichtung zu sein, sondern im Gegentheil Solche, die sich überwiegend zur Passivität neigen, die sich von dunkeln Eindrücken und Stimmungen beherrschen lassen. Darum ist die Macht der Gewohnheit in der Regel am größten bei Kindern im frühesten Alter und dann wieder, freilich noch aus einem andern Grunde, im höhern Alter, ferner auf solchen Bildungsstufen, wo das geistige und sittliche Leben am wenigsten zur Selbstständigkeit entwickelt ist. Die Gewohnheit wirkt, so weit sie als Macht den einzelnen Selbstbestimmungen des Willens entgegentritt, in der Weise eines Mechanismus \*), einer das Leben versteinernnden Naturgewalt; es ist das Gebiet des Bewußtlosen, in dem und durch dessen Macht sie herrscht. Die Sitte, auch ein Festgewordensein einer an sich beweglichen Thätigkeit, steht eben dadurch höher als die Gewohnheit, daß sie das Moment des Bewußtlosen, Mechanischen nicht in sich hat, sondern, auch als bestimmende Macht gefaßt, mit geistiger Selbstständigkeit sehr wohl vereinbar ist; weshalb man nicht von Sitten, aber wohl von Gewohnheiten der Thiere spricht. Die Gewohnheit ist eine das Sittliche zum bloß Natürlichen herabziehende Gewalt. Sagen wir von einem Menschen, daß er zu einer Handlungsweise, die an sich eine sittliche Bedeutung hat, durch die bloße Gewohnheit bestimmt werde, so wollen wir damit zugleich die Abstumpfung des sittlichen Gepräges dieser Handlungsweise bezeichnen. Wer aber möchte dasselbe von dieser Handlungsweise sagen, sofern sie aus Gesinnung und Charakter entspringt?

Das eigenthümliche Gebiet der Gewohnheit sind die einzelnen Thätigkeiten als solche, die sie zu einer sich gleich bleibenden Regel fixirt. Die Entstehung einer festen Willens-

---

\*) Hegel nennt die Gewohnheit den Mechanismus des Selbstgefühls, Encyclopädie S. 410.

richtung und alles dessen, was im innern Leben damit zusammenhängt, eines herrschenden Gemüthszustandes, bestimmter Überzeugungen, aus der Gewohnheit erklären heißt darum jedenfalls das Innerlichste aus dem relativ Äußerlichen herleiten. Man kann den Menschen durch Gewöhnung zu mancherlei machen, aber nicht zu einem Kinde Gottes oder des Teufels. Fassen wir namentlich die Macht der Sünde als beharrnde Willensrichtung ins Auge, so handelt es sich ja nicht um die einfache Wiederholung eines bestimmten Thuns, wie in solcher die Gewohnheit ganz ihr Wesen hat, sondern um eine große Mannichfaltigkeit von Thätigkeiten, die aber alle aus Einem verkehrten Princip entspringen. Dieses verkehrte Princip eignet sich der Mensch an, wenn er zum erstenmal mit bewußter Selbstbestimmung danach handelt; die Aneignung wird immer inniger und fester, je öfter er dasselbe im Entschlusse bejaht; so breitet dieß Princip seine Herrschaft über die verschiedenen Gebiete des Lebens aus, soweit es in den natürlichen Neigungen einen Anknüpfungspunkt findet für die besondern Richtungen, in die es sich entfaltet; wie ließe sich diese Entwicklung aus dem einträglichen Gesetz der Gewohnheit begreifen? Die Verstockung des Menschen in der Sünde, die ihn zum Troß gegen Gott und sein heiliges Gesetz treibt, ist etwas mehr als eine üble Angewöhnung. —

Daß sich uns die Freiheit des Willens in dem Fortschritt der sittlichen Entwicklung gezeigt hat, entspricht nun auch ganz dem Verhältniß zwischen formaler und realer Freiheit, wie wir es im vorigen Kapitel aufgefunden haben. Von der formalen Freiheit muß der Mensch ausgehen, um zur realen zu gelangen; die Vermittelung kann nur durch eine allmälige Entwicklung gebildet werden; wenn nun in dieser von der Freiheit nach ihrem formalen Moment nichts anzutreffen wäre, wie könnte sie dann zwischen dem Ausgangspunkt und dem Ziele vermitteln?

x As the Soul to the Body — (he says 'know all about  
himself!') — so the Will to the Feelings.

— 70 —

2011: 73.

b. 31. 4. c.

7

Nur müssen wir uns hierbei hüten den freien Willen aus der lebendigen Einheit mit den übrigen Thätigkeiten des geistigen Lebens herauszureißen und in ein äußerliches Verhältniß zu denselben zu setzen; was uns unausweichlich doch wieder in das Dilemma führen würde ihn entweder als gleichgültig gegen alle diese Element darzustellen, deren wirkliches Vorhandensein für ihn zu leugnen, oder ihn dadurch auf unfreie Weise bestimmt werden zu lassen. Vielmehr wie die Seele sich des Leibes als ihres Organs bedient und alle seine Glieder, Muskeln, Nerven ihrer Einheit unterwirft und mit ihrer bestimmenden Kraft allgegenwärtig durchbringt: so bilden die Gefühle, Neigungen, Interessen, Überzeugungen, Grundsätze, die den Inhalt unsers im weitern Sinne praktisch geistigen Lebens ausmachen, insgesammt gleichsam einen innern Leib des freien Willens; er selbst ist ihre eigentliche Seele, ihr bildendes und bewegendes Princip, der Geist des Geistes und das Herz des Herzens.

Daß aber der Wille dieß ist, unzertrennlich Eins mit allen andern Elementen des persönlichen Lebens, doch eben als dessen innerstes bestimmendes Centrum, das bestätigt auch der Sprachgebrauch. Selbst Bewußtsein, Vernunft wagt er als etwas zu bezeichnen, was das Ich hat; den Willen identificirt er unmittelbar mit dem Ich. Niemand wird sagen: mein Wille hat dieß oder jenes beschlossen, wie er etwa sagt: meine Vernunft, mein unmittelbares Bewußtsein lehrt mich das\*). Der Wille ist eben der Mensch selbst, wie Augustinus sagt: *Voluntas est in omnibus; imo omnes nihil aliud quam voluntates sunt\*\*)*. —

\*) In einigen üblichen Ausdrucksweisen, die man dagegen anführen könnte, steht Wille schon für eine gewisse Bestimmtheit des Willens.

\*\*\*) *De civ. Dei lib. XIV, c. 6.* Freilich dehnt dort Augustinus den Begriff des Willens und eben darum auch die obige Behauptung durch das *nihil aliud quam* etwas weiter aus als hier geschieht.

Bei richtiger Würdigung dieses Verhältnisses können uns auch die alten Instanzen des gewöhnlichen Determinismus, daß doch der Wille in seinen Entscheidungen jedesmal durch gewisse Vorstellungen als Beweggründe bestimmt werde, daß diese also den Entschluß und die That durch den Willen als ihr Werkzeug hervorbringen, wohl kaum mehr in Verlegenheit setzen. Wahrlich eine seltsame Psychologie, die als das eigentlich Aktive und Wirkende in der Seele nur die Vorstellungen betrachtet, dem Willen dagegen eine bloß receptive oder, genauer zu reden, passive Stellung anweist\*). Das heißt im Grunde: den Willen, der nichts ist, wenn er nicht selbst wirkliche Kausalität hat, geradezu leugnen. Aber freilich ist es nicht minder falsch Beweggründe und Willensfreiheit als zwei sich wechselseitig ausschließende Mächte im innern Leben darzustellen, so daß, wo die Beweggründe nicht ausreichen, um einen bestimmten Entschluß hervorzubringen, die Willensfreiheit den Ausschlag geben soll. Steht die Freiheit eines Entschlusses mit dessen Bestimmtheit durch Gründe wirklich im umgekehrten Verhältnisse so hat der Determinismus immer gewonnen Spiel. Es wird ihm leicht sein zu zeigen, wie solche bestimmende Gründe auch da vorhanden sind, wo sie sich im Augenblicke des Entschlusses unserm Bewußtsein gänzlich entziehen. Darum darf man den Willen auch nicht als einen zu den Beweggründen hinzukommenden vorstellen, als thäten die Beweggründe zur Herbeiführung des Entschlusses das Eine, der Wille das Andre, noch Fehlende. Wie man dann immer zwischen beiden Seiten theilen mag, der Gesichtspunkt bleibt bei dieser äußern Verbindung ein gänzlich verschobener.

\*) Vgl. was in dieser Beziehung über Wolfs Vorstellungsweise Herbart a. a. O. S. 35 f. bemerkt — selbst Vertreter des Determinismus, aber eines von sittlichem Ernst durchdrungenen und durch eine ganz andre Psychologie als die Wolffsche gebildeten Determinismus, dem der Wille mehr ist als ein Ball, den die Vorstellungen hin und her werfen.

X This is simply giving out a description, a name, of  
the process as its analysis, as being a result of  
the agent called Will, and of its <sup>72</sup>action named Willensrichtung

Doch gesetzt auch, es ließe sich unter dieser Voraussetzung die Freiheit retten, so würde jedenfalls folgen, daß der Mensch nur da sich frei entschließt, wo ihn vor dem Entschlusse entgegen-  
gesetzte Beweggründe wenigstens in einiges Schwanken versetzt haben, daß er aber seine Freiheit am glänzendsten dann bewährt, wenn er sich ohne alle Beweggründe oder den vorhandenen grade entgegen entscheidet. Allein Jeder betrachtet es als etwas Unwürdiges sich in erheblichen Dingen ohne oder wider alle Beweggründe, also grundlos und willkürlich zu entscheiden; und Niemand empfindet es als einen Mangel an Freiheit, sondern er hat im Gegentheil grade dann das kräftigste Freiheitsgefühl, wenn er in irgend einem Falle sich rasch und ohne alles Schwanken von tüchtigen, klar erkannten Gründen zu einem bestimmten Entschlusse bewegen läßt. Schon diese unbestreitbare Thatsache hätte hier die Deterministen wie die Anhänger der gleichgültigen oder äquilibristischen Freiheit auf eine richtigere Spur leiten sollen. Sind denn bestimmte Vorstellungen als solche schon Beweggründe, Antriebe für unsern Willen? Die Frage ist nicht, ob sie es sein sollen, sondern ob sie es thatsächlich sind? Nein, antwortet die Erfahrung, sondern sie werden es erst dadurch, daß wir unser Interesse in ihren Inhalt hineinlegen und ihn zum Gegenstande unsers Begehrens machen\*). In was für einen Inhalt wir aber unser Interesse legen, und mit welchen verschiedenen Mäßen der Stärke dieß geschieht, das hängt auf dem Lebensgebiet, mit dem wir es hier überall zu thun haben, in letzter, entscheidender Beziehung von unsrer innersten Willensrichtung ab. Daß man z. B. irgend einen Menschen durch Vorstellungen, die sich nur auf die Folgen seiner Handlungen für sein sinnliches Wohl oder Wehe beziehen, ziemlich sicher leiten kann, das hat seinen Grund in der Selbst-

\*) Dieß erkennt auch Herbart an a. a. O. S. 37. 53.

verlehrung seines Willens, wodurch die Gegenstände solcher Vorstellungen zu seinen herrschenden Interessen geworden sind. Umgekehrt: sich überhaupt nach sittlichen Beweggründen in seinem Handeln richten, dem sittlichen Urtheil darin folgen zu wollen ist eine frühere innere Entscheidung, die, aus dem Mittelpunkte der Willensfreiheit entspringend, dem Einflusse eines bestimmten höhern Beweggrundes auf den Entschluß vorangeht. Das Princip der Selbstsucht erzeugt aus sich ein eignes System von bestimmenden Motiven des Willens, in welchem ein Glied das andre stützt und trägt; es verleiht den Gegenständen unzähliger Vorstellungen den größten Werth für das Subjekt, die an sich, also vor dem Princip des Gehorsams gegen Gott bedeutungslos sind. Die Beweggründe sind immer nur die Selbstvermittlung, nicht die hervorbringende Ursache des freien Wollens; sie gehören eben zu jenem innern Leibe, den der Wille aus den vorhandenen Stoffen sich bildet, um sich selbst darin zu offenbaren. Der Wille zieht nicht in der Weise eines bestimmten Entschlusses, sondern mit magischer, unmerklich wirkender Gewalt die Vorstellungen und Gefühle, die seiner keimenden Richtung entsprechen, an sich und macht sie zu beharrenden Bestimmungen und Stimmungen des innern Lebens, durch die er sich im einzelnen Akt vermittelt. Wie darum die Zustände und Veränderungen der Seele an dem Ausdruck und der Bewegung des Leibes erkannt werden, so erkennt man an der Natur der Beweggründe, nach denen der Mensch sich bestimmt, eben die jedesmalige Grundbeschaffenheit seines Willens, die er nicht anderwärts her, sondern nur von sich selbst haben kann. Er ist ganz in ihnen, die Motive sind selbst Momente des Willens; aber dadurch ist ihm von seiner Freiheit nicht das Mindeste geraubt. Auch der einzelne Akt des Willens, abhängig von den Beweggründen ist er, streng genommen, nie, aber wohl kann er es von der dem Willen selbst immanenten Richtung sein. —

1. 54.

170.

x So that the Wesen, the Will, must act before it exists,  
and in order to exist!

— 74 —

See p. 81.

Um den Freiheitsbegriff mit dem System des Determinismus vereinigen zu können, bestimmt ihn Romang so: Frei werden wir ein Wesen nennen, inwiefern es nach seiner eigenthümlichen Bestimmtheit oder Natur selbstständig aus der innern Mitte seines Wesens heraus wirkt und thätig ist \*). An diese Form der Erklärung uns anschließend würden wir nun sagen: Frei ist ein Wesen, inwiefern die innere Mitte seines Lebens, aus der heraus es wirkt und thätig ist, durch Selbstbestimmung bedingt ist. Und daß nur so der Freiheitsbegriff das gewährt, was die sittliche Zurechnung zu ihrer Grundlage fordert, das erhellt aus der Entwicklung des letztern Begriffes in der zweiten Abtheilung des ersten Buches. Die Schranken, die etwa die juristische Behandlung dieses Begriffes sich ziehen muß, sind natürlich nicht die der ethisch-religiösen Betrachtung. Es heißt die Untersuchung da enden, wo sie eigentlich erst recht anfängt, wenn z. B. Romang, Sigwart\*\*), früher Hume\*\*\*) meinen, zum Begriff der Zurechnung genüge schon die Anerkennung, daß die fragliche Handlung ja doch die Handlung dieses bestimmten Individuums sei, daß das Entscheidende im Entschluß ja doch der Mensch selbst sei, sein eignes Wesen, sein eigener Charakter. Dazu gehört mehr, der Beweis, daß dieses sein eignes Wesen aus dem eignen Wollen hervorquillt, daß es das Erzeugniß der Freiheit in der sittlichen Entwicklung ist.

Aber grade den Begriff der Entwicklung hat der Determinismus nicht selten zu seinem Nutzen verwandt und findet es darum vielleicht seltsam, daß er damit bekämpft werden soll.

\*) Über Willensfreiheit und Determinismus S. 73.

\*\*) A. a. O. S. 138 f.

\*\*\*) Untersuchung über den menschlichen Verstand, in Tennemanns Übersetzung S. 222 f.



In jeder Entwicklung geht der gegenwärtige Moment nach allem seinem Inhalt mit strenger Nothwendigkeit aus dem vorigen hervor, dieser wieder aus dem ihm vorangehenden u. s. f. Wenn demnach der Handelnde, in eine solche Entwicklung gestellt, durch seine gesammte eigne Vergangenheit bestimmt ist, so besitzt er in keinem Augenblicke seines Lebens jene Freiheit, die in der Selbstbestimmung aus dem Unbestimmten, in dem Aueinanderkönnen ihr Wesen hat. In dieser festen Stetigkeit des Zusammenhanges zeigen sich nirgends Lücken, in welche eine solche zufällige Freiheit hineinschlüpfen könnte. Mag es hier noch dahingestellt bleiben, wie es mit dem Anfangspunkte dieser Entwicklung bewandt ist; aber gesetzt auch, es ließe sich hier die freie Selbstbestimmung aufzeigen, so wäre doch die Freiheit während der ganzen Entwicklung selbst nirgends eine gegenwärtige, wirklich vorhandene, sondern überall eine vergangene.

So bestimmt sich der Determinismus näher als Prä-determinismus; die Freiheit wird darum geleugnet, weil der Mensch in jeder Gegenwart von einer Vergangenheit abhängig ist, welche, sei es immerhin die seines eignen Lebens, doch in diesem Augenblicke schlechterdings nicht in seiner Gewalt steht. Die successive Entwicklung, in welcher der Mensch als in der Zeit existirend sein sittliches Wesen nur verwirklichen kann, soll gerade die Verwirklichung desselben als eines freien unmöglich machen. Bekanntlich war es eben diese Gestalt des Determinismus (wenn auch nicht genau in der hier gegebenen Ausführung), in welcher ihn Kant, auf das Zettleben bezogen, also für die empirisch-verständige Betrachtung als unüberwindlich ansah\*).

---

\*) Kritik der reinen Vernunft, in der „Auflösung der kosmologischen Ideen von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Ursachen.“ Kr. der prakt. Vernunft in der „kritischen Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft.“ Vgl. Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft S. 58 (zweite Aufl.).

Näher ertwogen ist es aber eine ganz einseitige Auffassung des Begriffes der Entwicklung, die hier zum Grunde liegt. Wenn jeder Moment nichts Anders als die nothwendige Folge des ihm vorangehenden, also in ihm schon enthalten wäre, wie könnte es da jemals zu etwas Anderm, zu einem Fortschritt kommen? Jede folgende Stufe wäre dann nur eine Wiederholung der vorigen; ja sie wäre überhaupt nicht als besondere Stufe; denn sie hätte keinen eigenthümlichen Inhalt, der sie von der vorigen wirklich unterschiede; es wäre dieselbe Stufe, nur in eine andre Zeit gesetzt und vielleicht durch das Zusammensein mit andern Umgebungen modificirt. Es ist klar, daß damit die Begriffe: Stufe, Entwicklung, überhaupt ihre Bedeutung verlieren. Niemals stehen die Momente einer wirklichen Entwicklung mit den ihnen vorangehenden nur nach dem Gesetz der Analyse im Zusammenhang, sondern überall einigt sich damit die lebendigste Synthese. Auch ist es nicht eine von Anfang an fertige Bildung, welche die Entwicklung etwa nur durch eine Reihe verschiedener äußerer Bedingungen hindurchzuführen hätte, sondern diese eigenthümliche Bildung wird erst in der Entwicklung selbst durch das dieser einwohnende, von innen heraus treibende und bestimmende Princip.

Von der andern Seite widerstreitet es freilich nicht minder dem Begriff der Entwicklung, wenn jede folgende Stufe nur ein Altes und Neues im Verhältniß zur vorhergehenden sein will, ohne Zusammenhang mit dem schon Gewordenen schlechthin von sich selbst anfangend. Damit würde die Einheit im Mannichfaltigen, die durchgehende Identität, die die einzelnen Momente zu Einem Ganzen verbindet, verloren gehen; es wäre eine Entwicklung ohne ein bestimmtes sich Entwickelndes, also keine Entwicklung mehr, sondern ein willkürliches Springen von Einem zum Andern, ein chaotisches Durcheinander von isolirten, grund- und zwecklosen Bewegungen.

x That two Directions may be advantageous, directions is  
not the case is no reason to suppose that each of these  
due to a separate Princip, or causal agency of its own. To  
this is to make Princip (The Princip) of abstractions,

In jeder wirklichen Entwicklung sind demnach zwei Richtungen unaufblöschlich mit einander verbunden — die eine die erhaltende, die den Zusammenhang der verschiedenen Momente unter einander, die Selbigeit und Stetigkeit in der Veränderung wahrt, das innere Band, welches die verschiedenen Stufen mit einander verknüpft, das konservative Princip; die andre die neuhildende, durch die auf jeder Stufe neben dem, was dem Zusammenhange mit der vorigen angehört und worin sich diese nur fortsetzt, ein neuer Anfang, ein in sich eigenthümliches Bildungsmoment sich erhebt, das progressive Princip, das die Entwicklung durch die mannichfaltigsten Metamorphosen hindurchführt und die innere Einheit hinter einer Fülle von Gestaltungen verbirgt. Wenn jene Richtung die Vergangenheit und den innigsten Zusammenhang mit ihr in der Gegenwart festzuhalten sucht, so strebt diese aus der Gegenwart die lebendigen Reime der Zukunft hervorzutreiben und zu entfalten. Jede von beiden Richtungen fordert die andre als ihre nothwendige Ergänzung; jede von beiden würde fogleich, die eine durch Erstarrung, die andre durch Auflösung, das sich entwickelnde Leben und damit sich selbst zerflören, wenn sie ihren Gegensatz verdrängte, um sich ausschließlich geltend zu machen. Destruktiv ist nicht bloß die schrankenlose Verneinung des Bestehenden, sondern auch die unbedingte Negation der Fortbildung.

Dieses Grundgesetz aller lebendigen Entwicklung, dieß Ineinandersein von Beharren und Wandlung, von Ruhe und Bewegung, von Sein und Werden vermögen wir uns auch im Gebiet der organischen Natur überall leicht nachzuweisen. In der Entwicklung jedes organischen Wesens wirkt einerseits die festhaltende Richtung, die in dem folgenden Moment den Inhalt des vorigen bejaht und fortsetzt. Auf ihr beruht der stetige Zusammenhang aller Entwicklungsmomente, vermöge dessen in jedem folgenden die fortlaufenden Fäden des vorigen

(the  
Richtungen.)

x

p. 79.

21/0  
p. 123.

X This is not a qualitas occulta at all. What is occult in it is the Power which is the existence of Matter, holding it together as Matter, & sustaining it in all its operations. There is not a special qualitas for every different mode of its operation.

sich aufzeigen lassen und keiner zu verstehen ist ohne die Kenntniß aller ihm vorangehenden. Andererseits wirkt in solcher Entwicklung eine forttreibende Richtung, die jedes Moment zu einem möglichst selbstständigen im Verhältniß zu allen seinen Vorgängern zu machen strebt. Aus dieser Richtung entspringen die neuen, eigenthümlichen Bildungen, welche sich nicht bloß als Entfaltung der vorigen Stufe ansehen lassen.

In der Natur nun wird die ganze Entwicklung unmittelbar beherrscht durch den eigenthümlichen Typus der bestimmten Art von Naturwesen. Das fortschreitende Princip ist offenbar das eigentlich bestimmende, entscheidende; denn das erhaltende kann ja nichts Anders erhalten, als was ihm das neubildende überliefert. Diesem Princip nun, dem Bildungstrieb des organischen Wesens — oder wie man diese qualitas occulta, die doch von jeder naturwissenschaftlichen Ansicht in der einen oder andern Form angenommen wird, sonst nennen mag —, ist jener eigenthümliche Typus, das Bild des Ganzen in der Aufeinanderfolge seiner Stufen eingeprägt, und wiewohl auch hier Hemmungen, Mißbildungen vorkommen, weil das einzelne Naturwesen nicht bloß unter das Gesetz seiner Art gestellt ist, sondern zugleich unter die Herrschaft allgemeiner Potenzen, die gegen den Selbstzweck des organischen Individuums gleichgültig sind, so realisiert sich doch dieser eigenthümliche Bildungstypus, betrachten wir sein Verhältniß zu der von ihm normirten Kraft für sich, in der Weise strenger Nothwendigkeit.

Was die menschliche Entwicklung betrifft, so müssen wir uns hier zunächst unsrer Unterscheidung zwischen der Naturseite und dem sittlichen Sein des Menschen erinnern. Dem Bildungstrieb, der die Entwicklung jener Naturbasis bestimmt, ist nicht bloß der Typus der Gattung sowie der besondern Gebiete innerhalb derselben (Menschenstämme, Völker u. s. w.), sondern auch ein eigenthümlicher Typus dieses Einzelwesens ein-

geprägt, der sich seinen Grundzügen nach in der Entwicklung desselben durch gewaltige Störungen und Verkrüppelungen hindurch, wie sie hier nicht bloß auf dem mitbestimmenden Einfluß allgemeinerer Potenzen, sondern auch auf der unauflöselichen Einheit mit der freien Persönlichkeit beruhen, dennoch durchzuführen pflegt. In der sittlichen Entwicklung nun ist das progressive Princip eben die Freiheit des Willens, insofern sie das Vermögen des Ichs ist sich durch sich aus dem Unbestimmten zu bestimmen.

|| Ap. 77.  
41.

Auch auf diesen höchsten Bildungstrieb bezieht sich ein ihm vorgezeichneter Bildungstypus, das sittliche Gesetz, welches das Ideal des vollkommenen sittlichen Menschen in sich enthält. Allein er ist hier dem wirkenden Princip, eben weil es Freiheit ist, nicht unmittelbar bestimmend eingeprägt; mag dasselbe in seinen äußern Manifestationen zu einer gewissen Übereinstimmung mit diesem Typus genöthigt sein, innerlich vermag es nicht bloß partiell, sondern in der Grundrichtung seiner Wirksamkeit von demselben sich loszureißen und sich ihm entgegenzusetzen.

|| see Revue  
note 1. 77.

Doch in diesem Gegensatze nicht minder als in der Übereinstimmung ihrer Grundrichtung mit jenem Typus bleibt die Freiheit an das allgemeine Gesetz der Entwicklung gebunden. Es ist ihr nicht gestattet in Beziehung auf das freie Subjekt selbst resultatlos zu bleiben; ihre Selbstbestimmungen müssen sich zu Bestimmtheiten des Selbst verdichten. Das fortschreitende Princip, mag es in der normalen oder in der verkehrten Richtung fortschreiten, ist nicht eine schrankenlose Beweglichkeit, sondern es übergiebt, was es aus sich hervorbringt, dem bewahrenden Princip, welches dasselbe in das innere Leben, in den Willen selbst einpflanzt.

Die hiermit aufgefundenene Zwiefachheit des Gesetzes für das sittliche Sein des Menschen ist ein zu merkwürdiges Verhältniß, als daß wir nicht einen Augenblick bei seiner Betrachtung ver-

x i.e. the "moral law" and the "physical evolution law";  
 this latter he seems to mean both general moral principles  
 in the evolution of mankind, - "divine transcendental laws" which  
 remains concealed from man, etc. 80

x  
 to think of  
 this law,  
 not of  
 the physical  
 possibility  
 of  
 the  
 Moral Law

weilen sollten. Vergleichen wir beide Gesetze mit einander, so  
 ist das erstere Norm für das freie Wesen als freies; es hat  
 keine andre Nothwendigkeit als die der moralischen Verbindlich-  
 keit; es bestimmt nur das normale sittliche Sein und Thun des  
 Menschen, nicht auch das abnorme. Das andre Gesetz beherrscht  
 das sittlich abnorme wie das normale Thun und Sein des  
 Menschen; es fesselt die kreatürliche Persönlichkeit durch eine  
 metaphysische Nothwendigkeit an sich; es vollzieht sich an ihr  
 auch, wenn ihr Wille sich dawider sträubt, als eine unzerbrech-  
 liche Schranke ihrer Freiheit. Doch fällt die bestimmende Macht  
 dieses Gesetzes der Regel nach keinesweges als ein Zwang in die  
 Empfindung des Menschen. Das erstere Gesetz mußte, wie wir  
 schon Bd. 1, S. 36. 37 erkannten, eben darum als Gesetz,  
 als Soll in das Innere des Bewußtseins zurücktreten, weil  
 es einerseits seinem Begriff nach die physische Möglichkeit der  
 Übertretung offen lassen muß und doch andererseits seine bestim-  
 mende Macht nicht aufgeben kann. Weil dagegen dieses trans-  
 cendente Gesetz der sittlichen Entwicklung eine solche Möglichkeit  
 eben nicht offen läßt, bleibt es hinter dem Bewußtsein, jenseits  
 desselben seine geheime Gewalt über das menschliche Leben üben.  
 Nicht ein unmittelbares Gefühl, sondern erst eine tiefere Betrach-  
 tung entdekt es uns; darum haben zu allen Zeiten nur Wenige  
 von seiner beherrschenden Macht eine Ahnung. In seiner sitt-  
 lichen Thätigkeit soll auch der Mensch um dieses Gesetz sich gar  
 nicht kümmern; während ihm das Sittengesetz von Gott zur  
 Realisirung übertragen ist, hat sich Gott die Realisirung jenes  
 allgemeinen Weltgesetzes als ein heiliges Majestätsrecht selbst  
 vorbehalten; unfre sittliche Entwicklung ist diesem Gesetz unter-  
 worfen in analoger Weise wie unfre physische Entwicklung dem  
 Naturgesetz; es ist nicht Gebot für uns.

Auf diesem allgemeinen Weltgesetz beruht es, daß wie die  
 gute so die böse That dem Willen, aus dem sie hervorgeht, eine

x The Will not even existing, but it determines itself. See p. 74.  
ie regards the Will as being just a faculty of self-determin-

... a faculty act <sup>81</sup> nothing more, — with no real self to determine.

wenn auch vorerst vielleicht noch leise und unmerkliche Neigung zu den Objecten giebt, die die eine oder andre zu ihrem Inhalt gemacht hat, daß ferner diese Neigung, je länger der Wille sich ihr hingiebt, desto stärker und fester wird. Wenn die Erfahrung lehrt, daß der Dienst des Guten eine im Guten bestätigende Macht hat, so gilt dieß aus Gründen, welche im zweiten Kapitel des vierten Buches zu entwickeln sein werden, noch viel mehr auf der Seite des Bösen. —

Wie nun in aller Entwicklung das progressive Princip nothwendig das erste, anfangende ist, so muß in der sittlichen Entwicklung des Menschen das freie Selbstbestimmen des Willens schlechterdings den Anfang machen. Und daß mit diesem Anfang das Selbstbestimmen nicht sofort in lauter Bestimmtheit übergeht, haben wir schon früher erkannt. Allerdings ist der Wille auf jedem Punkte der sittlichen Entwicklung, jene erste Selbstentscheidung ausgenommen, mit Herbart zu reden, schon irgendwie charakterisirt, aber im irdischen Leben niemals vollständig — wäre er in der von Gott gewollten Grundrichtung vollständig charakterisirt, so wäre der Mensch ein Heiliger —, sondern er charakterisirt sich noch immer weiter. Und zwar kommen diese weitem Bestimmungen, die er sich giebt, ihrer wirklichen Verursachung nach nicht aus der Bestimmtheit, die er schon hat — denn so wenig diese wirkungslos ist in der sittlichen Entwicklung, so kann doch das innerlich Fortschreitende in derselben nicht ihr Produkt sein —, sondern aus ihm, wiefern er beziehungsweise noch ein unbestimmter ist. Hinter den durch seine Selbstbestimmung gewordenen Gefinnungen und festen Charaktereigenschaften hat der freie Wille immer noch ein verborgenes Gebiet unbestimmbarer Selbstbewegung. Die Wirkungskraft dieser Selbstbewegung ist im Verhältniß zu jenem Gewordenen keinesweges unbeschränkt; aber doch greifen die von ihr ausgehenden neuen Bestimmungen mitwirkend und modificirend in den Gang der

\* Summa the individual and determinate agent is always  
the logical Prius (and it is of the logical Prius that he  
speaks in this speaking) ~~not~~ <sup>not</sup> ~~of~~ <sup>of</sup> the acts of that agent,  
and not vice versa.

Die b. 91.  
fittlichen Entwicklung ein. So leicht ist die fittliche Selbst-  
bestimmungsfähigkeit des Willens nicht erschöpft, daß alle fitt-  
lichen Lebensmomente nach dem Zeitpunkt, an welchem sich der  
Charakter des Menschen zu entscheiden pflegt, nur eben einfach  
als Offenbarungen und Bethätigungen des so entschiednen Cha-  
racters anzusehen wären.

Wir werden demnach in aller fittlichen Entwicklung zwei  
Momente zu unterscheiden haben, die Momente des Zustandes  
— habitus — und der That — actus —. Wer die fittliche  
Entwicklung nur als ein Aggregat von lauter einzelnen Hand-  
lungen ansieht, so daß es niemals zu einem bestimmten fittlichen  
Zustande kommt, oder daß dieser Zustand doch ohne Folge und  
Einfluß bleibt auf das weitere Handeln des Subjektes, der zer-  
stört den Begriff der Entwicklung; aber nicht minder der, welcher  
den bestimmten Zustand überall als das Ursprüngliche, das  
Prius, und jede fittliche That, jeden fittlichen Entschluß lediglich  
als dessen nothwendige Äußerung und Folge betrachtet. Viel-  
mehr kommt zuerst dem Zustande selbst nur insofern die Be-  
deutung eines fittlichen zu, als er zu seiner Wurzel die That  
hat, diese als rein innerliche gefaßt, als freie Hingewendung des  
Willens zu einem bestimmten Moment, in letzter Beziehung zu  
dem Princip der fittlichen Wahrheit, oder als Abwendung davon,  
als Aufnahme desselben in die innerste Gefinnung oder Ver-  
schließung des Herzens dagegen. Durch solche innere Entschei-  
dungen, in denen Bewußtsein und Thatkraft sich auf einem  
einzelnen Punkte zusammendrängt, wird ein beharrender Zustand  
begründet; der Wille hat sich damit eine bestimmte Richtung  
gegeben, aus welcher dann, wenn die erforderlichen Veranlassungen  
eintreten, ganze Reihen von einzelnen Handlungen oder Unter-  
lassungen abfolgen\*). In diesen Reihen, so lange sie nicht von

\*) Auf lehrreiche Weise beschäftigt sich Thomas v. Aquin in der



einer neuen Grundentscheidung abgebrochen oder umgebogen werden, hat hiernach, betrachten wir sie im Verhältniß zu ihrem unmittelbaren Ausgangspunkte, die festhaltende Richtung das entschiedenste Übergewicht; das Selbstbestimmen aus dem Unbestimmten ist dabei als negativer Faktor nur eben so weit betheiligt, daß es von dem realen Abfolgen der einzelnen Handlungen und Unterlassungen aus jener Grundthat die eigentliche Nothwendigkeit ausschließt. Zu neuen Grundentscheidungen aber, welche wieder ganze Reihen von Bestimmungen beginnen, reizen den Willen besonders die neuen Verhältnisse und Gebiete, mit denen er in der fortschreitenden Entwicklung des menschlichen Lebens in Berührung kommt.

Die That in diesem Sinne ist das Producirende, der Zustand das Produkt, dem aber die Tendenz sich selbst zu behaupten und in entsprechenden Handlungen zu offenbaren nicht fehlen kann. Beide Momente faßt der Ausdruck Christi Matth. 12, 33 zusammen. Wie aus der Beschaffenheit des Baumes die bestimmte Beschaffenheit seiner Früchte von selbst folgt, so folgen die guten und bösen Handlungen des Menschen aus der guten oder bösen Beschaffenheit seines Herzens; aber diese Beschaffenheit ist selbst wieder durch Grundentscheidungen des Willens bedingt — ποιήσατε τὸ δένδρον καλόν — καρπὸν \*). —

Wir erlauben uns hier den Fortschritt der Betrachtung einen Augenblick anzuhalten, um auf die Phasen, welche das Freiheitsbewußtsein in seinem Verhältniß zum Determinismus

---

Summa, prima secundae, qu. 51, art. 2. 3, nach Aristoteles mit der Frage, wie aus den Handlungen ein habitus des Handelnden entstehe.

\*) Ποσειν ist hier in seiner eigentlichen Bedeutung genommen, besonders darum weil, wenn man übersetzt: Nehmt an, daß der Baum gut sei, so werdet ihr auch annehmen müssen, daß die Frucht gut sei u. s. f. die Begründung durch: ἐκ γὰρ τοῦ καρποῦ τὸ δένδρον γινώσκεται gar nicht paßt.

zu durchgehen pflegt, aufmerksam zu machen. Zuerst, auf dem Standpunkte des natürlichen Bewußtseins, ist die freie Selbstbestimmung das Offenbare, die Bestimmtheit das Verhüllte. Der Mensch verläßt sich ganz auf das unmittelbare Gefühl, das den einzelnen Entschluß zum Handeln begleitet oder das er doch jedesmal sogleich in sich hervorrufen kann, daß er eben sowohl das Eine als das Andre wählen könne. Dabei bleibt ihm verborgen, daß auf jeden einzelnen Entschluß die schon vorhandene Bestimmtheit seines innern Lebens Einfluß ausübt, und daß jenes Bewußtsein der Unbestimmtheit auch auf dem bloßen Nichtwahrnehmen der bestimmenden Gründe beruhen kann. Sodann, auf dem Standpunkte der schärferen verständigen Betrachtung, kehrt sich das Verhältniß um; die Freiheit verhüllt sich und die Bestimmtheit ist das, was sich dem Nachdenken über die Entstehung des einzelnen Entschlusses überall wie eine eiserne Kette, in welcher kein Ring fehlt, entgegendrängt. Die Freiheit rettet sich hier vor den Zweifeln des Verstandes, wenn sie ihnen nicht Preis gegeben wird, in das Bollwerk einer gläubigen Voraussetzung, zu der uns das Gewissen und die Heiligkeit Gottes nöthigen. — Es ist leicht begreiflich, daß der Determinismus, der mit dieser Stufe abschließt, sich gern als die allein wissenschaftliche Denkweise geltend macht. Auch in seinen neuesten Vertretern, Komang und Sigwart, nimmt er diesen Vorzug nachdrücklich in Anspruch. Allein eine Ansicht, welche der größern Leichtigkeit formell wissenschaftlicher Konstruktion die höchsten Momente des Inhalts, den das wissenschaftliche Denken als ein Ganzes, in sich Zusammenhängendes zu umfassen strebt, aufopfert, diejenigen Momente, die den menschlichen Geist grade am mächtigsten zum rastlosen Forschen und zur Erweiterung seiner Begriffe anspornen — eine solche Ansicht thut auch den Forderungen der Wissenschaft nicht wahrhaft Genüge. Sagt uns Jemand: er könne den Freiheitsbegriff nicht annehmen, weil

er ihm die Einheit seines wissenschaftlichen Denkens zerreiße, so werden wir daraus nur schließen, daß diese Einheit eine zu enge ist, also der Erweiterung bedarf. Am meisten muß man sich über die Reden von ausschließlicher Wissenschaftlichkeit des Determinismus verwundern, wenn, wie namentlich in Romangs natürlicher Religionslehre, das ernste Bemühen neben der deterministischen Betrachtungsweise und ihren Konsequenzen zugleich jenen höchsten Inhalt des menschlichen Lebens festzuhalten zu einer Reihe von Widersprüchen führt, die man doch nicht grade als Erfordernisse einer wissenschaftlichen Ansicht betrachten kann.

— Als die dritte Stufe können wir darum nur den sich uns hier öffnenden Standpunkt betrachten, auf dem die Bestimmtheit des gegenwärtigen Moments durch vorhergehende Momente nicht gezeugnet, aber theils begrenzt, theils auf frühere Selbstbestimmung zurückgeführt wird. Vermag die Freiheitslehre die Doppelte zu behaupten, so behält sie in letzter Instanz wider ihren Gegner Recht; aber sie schließt nun den Determinismus nicht mehr schlechterdings aus, sondern erkennt Wahres darin an und gewinnt selbst erst dadurch, daß sie es in ihren Zusammenhang aufnimmt, ihre volle Bestimmtheit. —

Jede Entwicklung, wie die des organischen so auch die des sittlichen Lebens, hat ihre Epochen, deren Wesen ganz im Allgemeinen darin besteht, daß das progressive Princip hier das entschiedene Übergewicht hat über das konservative und identische. Neue Entwicklungstriebkräfte brechen unaufhaltsam hervor und verdrängen in rascher Wandlung die bestehenden Bildungen. Wo diese Epochen am bedeutendsten sind, da scheinen sie einen schlechterdings neuen Anfang begründen und jeden Zusammenhang mit dem Gewordenen zerreißen zu wollen. Aber bald zeigt es sich, daß im verborgenen Innern tausend zarte, aber feste Fäden die Verbindung auch in der schärfsten Scheidung aufrecht hielten.

In der sittlichen Entwicklung sind es vornehmlich diese Epochen, in denen die Willensfreiheit des Menschen die Energie ihres Selbstbestimmens offenbart. Im Gebiet des organischen Lebens nun, wo die Entwicklung unmittelbar und unabtrennlich an das Naturgesetz gebunden ist, bewahren diese Epochen nothwendig die Eine Richtung auf die Vollendung des Ganzen hin. Anders ist es mit der sittlichen Entwicklung des Menschen. Innerhalb der Grenzen seines irdischen Daseins giebt es nach dem oben Gesagten immer noch hinter dem gewordenen sittlichen Charakter ein verborgenes Gebiet unberechenbarer Selbstbewegung des freien Willens, und nur insofern noch ein solches Gebiet vorhanden ist, kann von Epochen der sittlichen Entwicklung die Rede sein. Indem nun eine solche Epoche durch die Erregung des innersten geistigen Lebens zugleich dieses freie Selbstbestimmen mächtig zur Selbstbethätigung anregt, können hier die Epochen zu Wendepunkten werden. Es öffnen sich vor dem Menschen zwei verschiedene Wege, zwischen denen er wählen muß, und welche Richtung er seinem sittlichen Leben hier giebt, die wird es bewahren, bis etwa ein neuer Wendepunkt eintritt.

β. 81.   
Zwar im absoluten Sinne giebt es für die durch die Sünde einmal gestörte Entwicklung nur Einen Wendepunkt, die Entscheidung zwischen der Fortsetzung des alten Lebens oder dem Beginn eines neuen in der Wiedergeburt. Dieser absolute Wendepunkt kann aber hier schon darum nicht Gegenstand der Betrachtung sein, weil seine Möglichkeit an Bedingungen haftet, die schlechterdings über die menschliche Freiheit hinausliegen. Indessen dürfen wir nicht leugnen, daß solche Epochen und Wendepunkte in untergeordneter und partieller Weise auch außer und vor dem Eintritt in die bewußte und selbstständige Theilnahme an der Erlösung statt finden. Am gewöhnlichsten fallen sie in diejenigen Zeitpunkte, die zugleich Epochen in der Naturentwicklung des Menschen bilden. Namentlich ist es hier der Eintritt

in das reifere Jünglingsalter, den schon die bekannte Allegorie des Prodikos vom Herakles am Scheidewege mit Recht als einen besonders hervorragenden Wendepunkt darstellt. Doch fallen diese Momente in den Gebieten der sittlichen und der natürlichen Entwicklung durchaus nicht immer und nothwendig zusammen. Die physiologischen und psychischen Krisen vermögen, eben so wie bedeutende Veränderungen und Erschütterungen des äußern Lebens, nur als Reize und Antriebe zu einer durchgreifenden Selbstentscheidung zu wirken; aber von dem Willen hängt es ab, ob er darauf achten will oder nicht. Und in unzähligen Fällen gehen sie spurlos vorüber, während ganz unabhängig davon an andern Stellen Momente eintreten, wo das ganze innere Leben des Menschen sich in einem bestimmten Entschlusse zusammendrängt, wo er den bisherigen Inhalt seines Wollens und Strebens mit deutlichem Bewußtsein entweder bejaht und sich inniger, selbstständiger aneignet oder verneint und abweist, um sich einer andern Richtung zuzuwenden. Je reifer und fester das sittliche Leben des Menschen wird, desto mehr treten solche Epochen zurück, desto entschiedener herrscht die erhaltende Richtung darin vor. Es besteht dann hauptsächlich in der Durchführung der innerlich feststehenden Principien durch alle Verhältnisse des Lebens und in der Behauptung derselben gegen die mannichfachen Versuchungen zur Untreue. Wie es indessen in diesem Gebiet keine äußere Verbreitung ohne eine innere Verstärkung giebt, so ist von dieser Behauptung eines schon Angewohnten ein Fortschreiten in der Aneignung gar nicht zu trennen. —

Wenn nun die sittliche Entwicklung nur durch fortgehendes Selbstbestimmen erfolgt, welches nicht als bloßes Produkt der Bestimmungen, die der Wille sich und dem gesammten innern Leben schon gegeben hat, angesehen werden darf: so müssen wir im Gegensatz gegen die deterministische Ansicht behaupten,

daß die Willensentscheidungen eines Menschen für den Andern, stände diesem auch die genaueste Kenntniß und die besonnenste Beurtheilung zu Gebote, ehe sie wirklich gefaßt sind und sich offenbaren, immer eine, streng genommen, unberechenbare Größe bleiben\*). Darum giebt auch das angemessenste Wirken auf Andre, welches auf solche Entscheidungen abzielt, oder dessen Erfolg doch dadurch bedingt ist, niemals ein vollkommen sicheres Resultat. Es ist hier nicht die Rede von der Bewegung irgend einer Gesamtheit zu einer bestimmten äußern Handlung — hier mag es z. B. ganz wahr sein, daß, wer nur die Interessen des Egoismus klug und kräftig aufzuregen weiß, sich in seinem Wirken auf die Masse nicht verrechnen wird —, sondern was wir hier wie überall im Auge haben, sind solche Willensentscheidungen, welche in den innern sittlichen Entwicklungsgang des Einzelnen wesentlich eingreifen. Wie nun hier das Verhältnis der Mittel zum Zweck immer ein irrationales bleibt, das lehrt die Erfahrung auch da, wo das Objekt der Wirksamkeit am unselbstständigsten und bestimmbarsten ist, in der Erziehung. Es giebt kaum ein merkwürdigeres Zeugniß, welche Zähigkeit Selbsttäuschungen, die der Eigenliebe schmeicheln, den offenkundigsten und tausendmal sich wiederholenden Thatfachen gegenüber haben, und wie unberechenbar die Macht der Willkür ist selbst grundlose Meinungen, geschweige verkehrte Handlungen zu erzeugen, als die großsprecherische Zuversicht, mit der viele Pädagogen sich rühmen, daß aus ihrer Erziehung, wenn man sie nur machen lasse, die Tugend des Zöglings eben

---

\*) Kant freilich, wiewohl nichts weniger als Determinist, urtheilt anders, vgl. besonders die Kritik der prakt. Vernunft S. 144 (sechste Aufl.). Wie dieß mit seiner Auffassung des Kausalitätsbegriffes und der intelligibeln Freiheit zusammenhängt, wird später zu berühren sein.

so sicher hervorgehen müsse als das Werk aus den Händen des mechanischen Künstlers \*).

Eben so wenig ist bei dem schon entwickelten Charakter jemals mit vollkommener Gewißheit vorauszusagen, wie er in einem bestimmten Falle sich entscheiden wird, und zwar nicht bloß aus dem subjektiven Grunde, weil unsre Kenntniß desselben so wie der mannichfaltigen Bestimmtheit des gegebenen Falles, immer eine unvollständige bleibt, sondern auch aus dem objektiven Grunde, weil der Charakter innerhalb des irdischen Werdens niemals ein so festes, abgeschlossenes Sein ist, daß er nicht von dem unerschöpflichen Urquell der Willensfreiheit aus noch neue, auch abändernde Bestimmungen empfangen könnte \*\*). Fallen denn etwa nur im Drama der Kunst, nicht auch im Drama des Lebens die Personen gelegentlich aus ihrem Charakter? Denken wir uns irgend einen Menschen, dessen geheiligte Gesinnung uns näher bekannt ist, in einer Lage, wo von außen die Versuchung zu einer rohen Unthat an ihn herantritt: so

---

\*) Besonders seltsam nehmen sich dergleichen kühne Opperbeln in Fichtes Reden an die deutsche Nation aus, da diesen Philosophen seine Freiheitslehre, die ihn z. B. behaupten läßt, kein Mensch, ja kein endliches Wesen werde im Guten befähigt, d. h. seiner Moralität sicher (Syst. der Sittenl. S. 254), wohl zu grade entgegengesetzten Resultaten hätte führen sollen.

\*\*\*) Wenn Wallenstein bei Schiller anders urtheilt:

„Hab' ich des Menschen Kern erst untersucht,  
So weiß ich auch sein Wollen und sein Handeln,“

so gehört dieß ja eben zu der falschen Zuversicht, die ihn stürzt.

Am auffallendsten zeigt sich diese Unsicherheit natürlich bei dem Handeln launischer, charakterloser Menschen, welche in ihren Entschlüssen gewöhnlich sich von augenblicklichen Einfällen leiten lassen; wie man ja dergleichen Menschen dadurch zu charakterisiren pflegt, daß sich ihr Thun nicht berechnen lasse. Aber in irgend einem Grade gilt dasselbe überall im irdischen Leben, und zwar nicht minder von den entschiedensten Beweiskräften wie von den Delften und Besten.

werden wir es freilich ohne Bedenken für unmöglich erklären, daß er der Versuchung folgt. Zu einer bestimmten Voraussetzung in verneinender Form also halten wir uns wohl zuweilen berechtigt. Und selbst hier, so wie wir es in entschiedener Behauptung hinstellen wollen, fühlen wir sogleich die Nothwendigkeit unser Urtheil vorsichtig zu beschränken und zu bedingen. Denn gesetzt auch, es fehlte uns nichts zur vollständigen Kenntniß jenes Individuums, das Gewebe seines innern Lebens läge bis auf die feinsten, zartesten Fäden klar vor unserm Blick: dürften wir uns auch anmaßen mit untrüglicher Sicherheit vorausbestimmen zu können, in welcher Art, mit welchem Grade rascher Entschiedenheit es jene Versuchung zurückweisen würde? Und wie es sich verhalten würde gegen irgend eine andre mächtige Versuchung, welche ihm nach seiner eigenthümlichen Natur näher läge? — Daß aber die Sicherheit einer solchen Vorausbestimmung niemals eine schlechthin vollkommne ist, daß sie sich, streng genommen, immer auf bloße Wahrscheinlichkeit beschränkt, das wird besonders einleuchtend, so wie wir die negative Form des Urtheils in die affirmative umsetzen. Oder möchten wir uns wohl die Fähigkeit zuschreiben auch unter jenen Voraussetzungen mit untrüglicher Sicherheit zu berechnen, was für ein Ergebnis in einem bestimmten Falle die Aufforderung an einen Freund zu irgend einer Handlung der Selbstverleugnung liefern wird? Wer bürgt uns denn dafür, daß nicht eben in diesem Augenblick, der ihm die Aufforderung bringt, von der unergründlichen Tiefe seines freien Willens aus ein solcher Wendepunkt, der mehrere Fäden jenes Gewebes abreißt und neue anknüpft, in seine sittliche Entwicklung eintreten könne? daß nicht vielleicht eben jene Reizung zum Guten oder Bösen die Veranlassung dazu wird? Damit aber hört jede Berechnung, die doch immer nur von dem schon Gewordenen ausgehen kann, auf untrüglich zu sein. Sagt uns Einer: er wisse es gewiß, daß



X His own view lies between the Determinist and the Indifferentist.  
Is this position tenable? The action of a wholly Unbestimmt  
is not the action of an unreal agent. Free action is from  
relativ less to relativity, <sup>91</sup> greater Bestimmtheit; but Bestimmtheit

sein Freund in bestimmtem Falle so und nicht anders handeln  
werde, so ist das Vertrauen, nicht eine vom Verstande erkenn-  
bare Nothwendigkeit. Demgemäß warnt auch der Apostel Paulus  
den wiedergeborenen Christen vor jenem Selbstvertrauen, das der  
Sorge nicht mehr zu bedürfen meint (1 Kor. 10, 12), und fordert  
ihn auf mit Furcht und Zittern zu schaffen, daß er selig werde  
(Phil. 2, 12). Unser subjektiver Wille ist mit seiner ewigen  
Idee, dem objektiv Guten, innerhalb des irdischen Lebens niemals  
vollkommen Eins geworden; darum soll unsre zuversichtliche  
Hoffnung im Guten zu beharren zu ihrem dunkeln Hintergrunde  
das Bewußtsein der Möglichkeit haben, daß in der formalen  
Freiheit unsers Willens die Willkür sich erhebe. —

Wir können zum Schluß dieses Kapitels das Ergebnis  
unsrer bisherigen Kritik des Determinismus und der indifferenti-  
stischen Freiheitslehre in ihren Hauptpunkten folgendermaßen  
zusammenfassen. Wenn die Freiheit nach ihrem formalen Mo-  
ment das Sichselbstbestimmen des Willens aus dem Unbestimm-  
ten ist, so fehlt der Determinismus dadurch, daß er — in seiner  
geistigsten Gestalt — zwar ein Sichselbstbestimmen des Willens  
zugiebt, aber nur ein solches, welches aus schon vorhandner Be-  
stimmtheit entspringt, die indifferentistische Freiheitslehre da-  
durch, daß sie zwar die Unbestimmtheit als Voraussetzung des  
Willensaktes behauptet, aber ein wirkliches Sichselbstbestimmen  
des Willens, aus welchem, wenn es ein solches ist, doch irgend-  
welche Bestimmtheit desselben hervorgehen muß, nicht aner-  
kennt. —

of the agent  
at the begin-  
ning, to  
some extent,  
there must  
be.

p. 46

X  
p. 52  
L. 1. 2.

### Drittes Kapitel.

#### Transcendentale und empirische Freiheit.

Nach den Resultaten des vorigen Kapitels vermag sich der Freiheitsbegriff nicht bloß gegen jenen mechanischen Determinismus zu behaupten, der nur äußerliche Bestimmungen der Handlung kennt, sondern auch gegen die geistigere Form desselben, welche das eigenthümliche Wesen des Handelnden selbst mit unter die Determinationen der Handlung aufnimmt, ja ihm den entscheidendsten Einfluß auf die Entstehung des Willensaktes einräumt. Es ist die Freiheit in der lebendigen sittlichen Entwicklung, welche die Macht hat auch über diese Stufe hinauszukommen. Ja selbst vor dem Prädeterminismus, nach Kant der gefährlichsten Spitze der deterministischen Denkart, braucht eine genaue Einsicht in das Wesen der sittlichen Entwicklung sich nicht zu fürchten. Auf die Erfahrung und den Verstand mit seinen Principien des stetigen Zusammenhanges und der Immanenz stützte ihn Kant; aber weder die Erfahrung noch der Verstand duldet es die sittliche Entwicklung so aufzufassen, als wäre jeder gegenwärtige Moment nur der nothwendige Erfolg des vorigen.

Aber haben wir nun damit wirklich gewonnen, was wir suchen, ein Princip von solcher Selbstständigkeit, daß die Ursächlichkeit desselben einen neuen Anfang zu machen und damit eine Grenze zu setzen vermag, über welche bei der Erforschung des Ursprunges der Sünde schlechterdings nicht hinausgegangen wer-

Is this Region of the Unconditioned beyond the Will of God?  
— see pp. 163.

— 98 —

den darf aus objektiven Gründen (B. 2 S. 1)? Wir haben zunächst eine successive Entwicklung, in welcher jeder sittliche Moment als ein gemischtes Ergebniß aus freier Selbstbestimmung und aus Abhängigkeit von schon Gewordenem erscheint. In dieser Entwicklung erkennen wir mithin ein Element von Freiheit und vermögen sie, auch wie sie erscheint, ohne Freiheit gar nicht zu verstehen; aber diese Freiheit ist auf jedem Punkte nur eine beschränkte, sie ist eine in die auf einander folgenden Zeitmomente aus einander gezogene und zerrissene Freiheit. Auch die Epochen der sittlichen Entwicklung, deren Bedeutung wir im vorigen Kapitel erkannt haben, sind von dieser allgemeinen Relativität nicht ausgenommen, denn wie sehr in ihnen die Spannkraft des freien Willens sich verstärken und so die Gewalt der eignen Vergangenheit überwiegen mag, immer unterscheiden sie sich von den andern Momenten doch nur durch ein Mehr und Minder. — Um jener Forderung zu genügen, muß die Freiheit offenbar eine Wurzel in der Region des Unbedingten haben.

of 1 and  
2 of  
the 1st.

Ist es uns hier namentlich darum zu thun den Ursprung des Bösen in der Freiheit aufzufinden, so entsteht die Frage, ob nicht vielleicht die Sünde wider das Gewissen, wider das klare Bewußtsein der entgegenstehenden Pflicht, im Stande ist uns das zu gewähren, was wir suchen, einen reinen Anfang, der den bestimmenden Einfluß früher begangener Sünden vernichtet\*). Indessen muß es uns schon gegen die absolute Be-

\*) Die Sünden wider das Gewissen sind doppelter Art, Sünden der Gewissenlosigkeit und Sünden der Untreue gegen das Gewissen. In den letztern wird das Herrscherrecht des Gewissens anerkannt und also auch gewissermaßen gewollt; aber die widerstrebende Richtung des Willens ist die stärkere. Die erstern sind die Sünden der Losgerissenheit von der Autorität des Gewissens. Aus solcher Losreißung des Willens vom Gewissen entwickelt sich natürlich auch im Bewußtsein des Men-

deutung dieser einzelnen Sünden mißtrauisch machen, daß die Grenze zwischen ihnen und den andern in der Wirklichkeit eine fließende ist und nicht bloß für die Beurtheilung des Andern, sondern auch für das eigne Bewußtsein des Sündigenden. Von vielen Vergehungen können wir, wenn sie uns zum Bewußtsein kommen, entschieden wissen, daß es nicht Sünden wider das Gewissen waren; von andern erkennen wir eben so bestimmt das Gegentheil; aber dazwischen liegen mancherlei Übertretungen von zweifelhaftem Gepräge.

Wie könnte es auch anders sein? Ist nicht die Klarheit des Bewußtseins, auf welcher der Unterschied beruht, offenbar eine relative Bestimmung? Auch ist die Lust zur Sünde klug; sie weiß die Seele vor dem Entschluß in jene Dämmerung zu hüllen, in der die bestimmten Umrisse verschwinden. Man erinnert uns, daß, wer in irgend einer Untersuchung das Nein

sehen allmählig eine relative Unterdrückung des Gewissens, so daß es zu vielen Sünden im Moment ihrer Begehung schweigt. Allein theils ist diese Unterdrückung doch nie eine totale, theils kann man auch solche Vergehungen noch Sünden wider das Gewissen nennen, insofern sie, wenn gleich durch ihre häufige Wiederholung das Gewissen zum Schweigen gebracht wird, doch zu Anfang eine Mahnung des Gewissens haben überwinden müssen — denn nur insofern weisen sie ja auf eine Losreißung von der Autorität des Gewissens zurück; im entgegengesetzten Falle würden sie, wie groß immer die objektive Verletzung des Gesetzes in ihnen sein möchte, doch nach ihrem subjektiven Charakter zu den Sünden, die nicht im Widerspruch mit dem Gewissen geschehen, und zwar zu den Unwissenheitsünden gehören. Hiernach lassen sich allerdings auch die Sünden, welche das Gepräge der Frechheit und Verstockung an sich tragen, zu den Sünden wider das Gewissen rechnen, und dieser Begriff fällt dann mit dem früher erörterten Begriff der vorsätzlichen Sünde (B. I, S. 251 ff), sowie ihre beiden oben bezeichneten Arten mit den Arten der letztern (a. a. O.) zusammen. Aber es ergiebt sich hieraus zugleich das relative Recht eines engeren Sprachgebrauchs, der Sünden wider das Gewissen nur solche nennt, die in ihrer Einzelheit erst nach einem Kampf mit dem Widerspruch des Gewissens vollbracht werden.

des Gewissens vernimmt, in demselben Augenblick sich einer unbedingten Verpflichtung bewußt wird, die alle Relativitäten zu Boden schlägt. Unstreitig ist die Verpflichtung objektiv eine unbedingte; aber die Art, wie sie im Bewußtsein des einzelnen Menschen ist, die Klarheit, mit der er sie erkennt, die Stärke des Eindrucks, den sie auf ihn macht, ist subjektiv bedingt, abhängig von Zuständen, die ihre Voraussetzung in seiner ganzen bisherigen Entwicklung haben.

Und lehrt nicht die Erfahrung, daß auf eine Sünde wider das Gewissen gewöhnlich mehrere in derselben Richtung folgen, und nicht bloß solche, die den Charakter vollständiger Freiwilligkeit an sich tragen und sich darum zur Noth als lauter neue Anfänge betrachten ließen, sondern auch mit innerm Sträuben begangene, in denen der Mensch die Fesseln fühlt, in die er durch seine eignen Thaten sich geschlagen, und doch nichts desto weniger Sünden wider das Gewissen? Auch die Sünde wider das Gewissen hat keinen Freibrief gegen das Streben jeder gegebenen Richtung einer Kraft sich selbst fortzusetzen und gegen die Macht der Gewohnheit; auch sie ist nicht reine, von aller Vergangenheit unabhängige Selbstbestimmung des Willens, sondern Selbstbestimmung beschränkt durch einen Antheil von Bestimmtheit.

Doch scheint sich uns noch eine andre Auskunft darzubieten, welche wir hier, wo die Aufgabe ein großes geistiges Gut aus schwieriger Verwickelung zu retten auch scheinbar verzweifelte Mittel entschuldigen muß, nicht mit Stillschweigen übergehen dürfen. Es ist die Annahme, daß es in der fortschreitenden sittlichen Entwicklung jedes Menschen irgend einen Augenblick geben müsse, in welchem ein vollkommenes Gleichgewicht der entgegengesetzten Antriebe, deren Stärke in dem Individuum eben das Ergebnis seiner jedesmaligen Vergangenheit sei, entstände. Durch dieses Gleichgewicht nun würde der be-

stimmende Einfluß alles diesem Augenblick Vorhergehenden aufgehoben und der Mensch zu einer unbedingten Selbstentscheidung in Stand gesetzt sein, womit nun erst für seine weitere sittliche Entwicklung eine Grundlage der Freiheit gewonnen wäre. — Sehen wir nun davon ab, daß nach dieser Hypothese das Leben des zu sittlichem Bewußtsein erwachten Menschen sich in zwei Perioden theilen würde, für deren zweite er sittlich verantwortlich wäre, für die erste nicht, in deren zweiter sich Böses fände, was aus Freiheit entsprungen wäre, in der ersten dagegen Böses, was einen andern unbekanntem Ursprung hätte, lassen wir es ferner als wahrscheinlich gelten, daß in die Schwankungen jedes Lebens irgend einmal ein solches augenblickliches Gleichgewicht eintrete, was für eine Freiheit wäre das, die so gerettet werden soll? Eine Freiheit, die zugleich die vollständigste Abhängigkeit von den äußern Umständen wäre, wie früher von der äquilibristischen Theorie überhaupt gezeigt wurde. Auch ist es eben nur eine willkürliche Voraussetzung, daß die Gewalt der eignen Vergangenheit sich bloß in der bestimmten Stärke der verschiedenen Antriebe offenbare, der Wille selbst aber davon ausgeschlossen sei.

Ist also hier nirgends die offene Stelle zu finden für den Hervorgang der freien That aus dem Unbedingten, der Punkt des Archimedes, von dem aus das Princip der Freiheit auf ursprüngliche Weise die Entwicklung bestimmen könnte, so drängt uns jene Verweisung an die Vergangenheit, die in ihrem Schoße die Keime der Gegenwart bergen soll, unaufhaltsam rückwärts von einem Momente zum andern, bis wir an dem Anfangspunkte der bewußten sittlichen Entwicklung des Individuums angelangt sind, in dessen Nähe denn auch wohl, wenn es nicht etwa mit ihm selbst zusammenfällt, das erste wirkliche Sündigen des Einzelnen anzutreffen sein wird. Wie entschieden wir auch die Naturnothwendigkeit jenes Prädetermi-

nismus verwerfen mußten, den Kant im empirischen Gebiet für unüberwindlich hielt, so konnten wir uns doch nicht bergen, daß jeder folgende Moment durch die vorhergehenden irgendwie bedingt ist. Soll darum eine in der innern Selbstbestimmung unbedingte Freiheit, ein reines Hervorgehen der Selbstentscheidung aus Unentschiedenheit für das menschliche Leben behauptet werden, so muß es in jenem Anfangspunkte nachzuweisen sein. Ist es hier nachzuweisen, so findet auch das Schuldbewußtsein, das uns jede Sünde voll und ganz anrechnet, seine zureichende Erklärung. Wieviel immer in der sündlichen That Folge des sündlichen Zustandes sein mag, den wir in diesem Augenblick keineswegs in unsrer Gewalt haben, der sündliche Zustand wurzelt selbst wieder in jener anfänglichen Sünde. Ist dann gleich im weitem Verlauf der Entwicklung an jedem Punkte nur eine beschränkte, mit Abhängigkeit vermischte Freiheit, so löst sich doch das Element von Unfreiheit, das wir hier antreffen, selbst wieder in Freiheit auf; denn es ist gegründet in jener ursprünglichen That freier Selbstbestimmung. —

Und doch, auch dieser Ausweg ist uns verschlossen. Stände wirklich an der Pforte unsers bewußten Daseins ein solcher individueller Sündenfall als ein Heraustrreten des Willens aus reiner Unentschiedenheit in sündhafte Entschiedenheit, als ein Umsturz des bis dahin normalen Ganges unsrer Entwicklung, so würde diese dunkle Gestalt mit dem nächtlichen Schatten, in den sie unser ganzes Leben hüllte, auch den unverrückbaren Hintergrund unsrer Erinnerung bilden. Wer aber wüßte bestimmt zu sagen, wann und wie er zum erstenmal im Widerstreite mit dem erwachenden sittlichen Bewußtsein gehandelt hat? Gewiß geht unsre Erinnerung, wenn nur früh genug ein ernstes Interesse sich auf diese Momente richtet, hier weiter zurück als gewöhnlich angenommen zu werden scheint, und es wird wohl Mancher sich bewußt sein, wann z. B. die ersten Gedanken des Hasses, des

Neides, der Rachsucht sich in ihm entzündeten und welche einen wilden Aufruhr sie in der Seele des Kindes erregten. Aber graben wir tiefer in dem Schacht unsrer Selbsterinnerung, so entdecken wir hinter diesen frühesten Momenten wieder andre, durch die sie vorbereitet wurden, und die ihnen somit gleichartig sein mußten; suchen wir diese zu fixiren, so tauchen hinter ihnen wieder ähnliche Regungen in unsrer Erinnerung hervor, die sich in ungewissem Zwielicht verlieren, wenn wir sie festhalten wollen; zu einem reinen Anfang, zu einer ursprünglichen entscheidenden That ist auf diesem Wege schlechterdings nicht zu gelangen. Wir können aber eben darum einen solchen Anfang nicht finden, weil er in der That nicht vorhanden ist. Wie bedeutend immer die Epoche des erwachenden sittlichen Bewußtsein sein mag, es hat überall eine Vergangenheit hinter sich, die nicht ohne einen mitbestimmenden Einfluß auf das Verhalten des Kindes an jenem Wendepunkte sein wird.

Auch die Freiheit der ersten Entscheidung also, der wir überhaupt eine sittliche Bedeutung beilegen können, ist keine unbedingte; ja sie ist nicht einmal eine überall gleich bedingte. Oder soll es für diesen Moment gleichgültig sein, wie bis dahin das Kind geleitet worden ist, ob man es gewöhnt hat dem Willen der Ältern, in den sich bisher das sittliche Gebot gekleidet, zu gehorchen, seine Begierden zu bezähmen, die festen Ordnungen seines eng begrenzten Lebens zu respektiren, oder ob es ihm an solcher Leitung und Zucht ganz gefehlt hat? Kann jetzt die erziehende Einwirkung die Principien noch nicht mittheilen, so ist es doch gewiß für die zukünftige durch Selbstbestimmung bedingte sittliche Entwicklung kein überflüssig Werk inzwischen die Stoffe möglichst zu bearbeiten. Auch leuchtet ja wohl ein, wie in dem Alles wandelnden Strome der Zeit jener Moment selbst, in welchem der Erstling bewußter Sünde geboren wird, bei den verschiedenen Individuen sehr ver-



schieden bestimmt sein wird in seinen Umständen und deren Verhältniß zur Entscheidung des Willens. Sind nun selbst für das gereifere Alter die verschiedenen Grade der Versuchung, und ob sie das innere Leben gesammelt und geküftet findet oder ob sie es in einem sorglosen Augenblick überrascht, unstreitig von mitbestimmendem Einfluß — in der Art. z. B., daß von einem Menschen, welcher nach seiner sittlichen Beschaffenheit nicht stark genug wäre, um einer bestimmten, für ihn besonders mächtigen Versuchung zu widerstehen, sich doch die Zurückweisung einer andern, geringern mit höchster Wahrscheinlichkeit erwarten ließe —, wie sollte das unmündige Alter über den Einfluß dieser Unterschiede erhaben sein?

Und hier drängt sich die Frage auf, ob es denn überhaupt denkbar ist, daß in die schwache Hand des Kindes die höchste Entscheidung über die Gestalt des sittlichen Lebens gelegt wäre. Wir sagen: die höchste Entscheidung; denn welche Veränderungen immer in dem weitem Verlaufe der Entwicklung vermöge der in ihm fortwirkenden Freiheit vorkommen möchten, die allgemeine Richtung der Entwicklung müßte doch nach dem Zusammenhange dieser Ansicht mit der ursprünglichen Entscheidung gegeben sein. Gewiß eine außerordentlich gewagte Annahme! Wir wissen es wohl, daß mit dem Erwachen des sittlichen Bewußtseins ein schlechthin neues, aus den vorangehenden Stufen unerklärbares Princip hervorbricht. Allein seiner Entwicklung nach ist dieses Princip im innern Leben des Menschen unstreitig durch Gradunterschiede bestimmbar; wer mag nun behaupten, daß es gleichgültig sei, ob jene Entscheidung der höchsten Stufe dieser Entwicklung anvertraut sei oder der niedersten, einer Stufe, auf der die Seele von der eigentlichen Bedeutung ihres Widerstrebens gegen den Ausspruch des Gewissens noch keine deutliche Vorstellung hat? Niemand zweifelt, daß dem Handeln des Kindes ein geringerer Grad

von Zurechnungsfähigkeit eignet als dem Handeln des Mannes; und hier sollte grade eine Willensentscheidung des Kindes die einzige sein, auf welche die Last der Zurechnung voll und unverkürzt fiel! —

Es ist hiernach ein vergebliches Bemühen für die reine Selbstbegründung unsers sittlichen Seins durch Freiheit in unserm Zeitleben eine leere, durch alles Vorangehende unbedingte Stelle zu suchen. Und doch kann uns eine solche ursprüngliche Selbstentscheidung, sich erhebend aus einem vollkommenen Indeterminirtsein, selbst jene Theilnahme an der Freiheit, die wir in der fortschreitenden sittlichen Entwicklung angetroffen haben, allein erklären und begründen. Ohne einen solchen reinen Anfang durch Selbstbestimmung, wie er aber innerhalb der zeitlichen Entwicklung des Menschen nicht möglich ist, schwebt diese beschränkte und gespaltene Freiheit haltungslos in der Luft; auf dem Boden eines praktischen Empirismus, d. h. einer Denkweise, die die subjektiven Bedingungen der sittlichen Beschaffenheit des Menschen nur im Gebiet des Empirischen sucht, ist der Determinismus niemals gründlich zu überwinden. Läßt sich also hier nicht ein Anfang vor dem Anfang finden; so wird zwar das Gemüth, aller Verstandeszweifeln zum Troß, auf das Zeugniß des sittlichen Bewußtseins hin an der Freiheit festhalten; wie aber dann der Begriff derselben auf dem Boden der Wissenschaft behauptet werden sollte, wäre nicht einzusehen.

So zwingt uns der Gang unsrer Untersuchung die Region der Zeitlichkeit zu überschreiten, um den Quell unsrer Willensfreiheit zu finden. Soll der sittliche Zustand, in welchem wir, abgesehen von der Erlösung, den Menschen antreffen, in ihm selbst, in seiner Selbstbestimmung beruhen, soll der Ausdruck des Gewissens, welcher uns unsre Sünde zurechnet, soll das Zeugniß der Religion, daß Gott nicht Urheber der Sünde, sondern ihr Feind ist, Wahrheit sein, so muß die Freiheit des Menschen

/. 4. No. ||

ihren Anfang im Gebiet des Außerzeitlichen haben, in welchem allein reine, unbedingte Selbstbestimmung möglich ist. In dieser Region ist die Macht der ursprünglichen Entscheidung zu suchen, welche allen sündhaften Entscheidungen in der Zeit bedingend vorgeht. — Es ist gewiß sehr merkwürdig, daß ein Philosoph von Herbart's Richtung, dem kühnern Fluge der Spekulation eben so abhold wie der sorgfältigen Beobachtung der psychologischen Phänomene zugewandt, sich doch genöthigt findet die Entstehung des Bösen im Menschen über das Gebiet der Erscheinung hinaus zu verlegen und sie einer Art von intelligibler Welt, wenn auch natürlich nicht im Kant'schen Sinne, zuzuweisen, den innern Zuständen der einfachen Wesen, die „nicht zeitlich, sondern beharrlich und nur einer gegenseitigen Hemmung zugänglich sind, wenn nämlich ihrer mehrere und entgegengesetzte in einem und demselben Wesen zusammentreffen“\*). —

In den obigen Bestimmungen nun enthüllt sich uns erst die unergründliche Tiefe unsers Schuldbewußtseins, und für das Räthsel jener unauslöschlichen Schwermuth und Trauer, welche den verborgenen Grund alles menschlichen Bewußtseins bildet und welche grade von edleren Naturen am tiefsten empfunden wird, finden wir nur hierin die Lösung. Das Thier ist fröhlich und zufrieden, wenn seine wesentlichen Bedürfnisse befriedigt sind und es von außen ungestört und ungestört ist; im menschlichen Bewußtsein wirkt jener dunkle Hintergrund auch in die lichtesten Augenblicke seinen Schatten, und zwischen den Lauten der innigsten Freude drängt sich unbezwinglich ein Ton geheimer Plage hervor. Wir können hier nicht ausführen, nur darauf hindeuten, wie manche eigenthümliche Züge in Kunst und Mythologie der alten Zeit, in Volksdichtung und Volksgesang der Neuern hierin ihren Grund haben. Auch jene Angst und Trauer, die neuere

\*) Gespräche über das Böse S. 161 f.

Philosophen als durchgehenden und beharrlichen Charakter des thierischen Lebens wahrgenommen haben wollen, ist, in dieser Allgemeinheit behauptet, kaum etwas Anders als ein Widerschein, den der Schmerz des menschlichen Selbstbewußtseins in die Thierwelt wirft. Nur die Persönlichkeit hat diesen ursprünglichen Quell des Schmerzes und Unbehagens in sich und nur sie kann ihn in sich haben, weil nur sie einen außerzeitlichen Anfang ihrer Existenz hat.

In dieser außerzeitlichen Selbstbestimmung der persönlichen Wesen liegt aber zugleich die festeste innere Bürgschaft für die Unvergänglichkeit des Daseins, welche ihnen im Unterschied von den Naturwesen eignet. Sie sind nicht in der Zeit entstanden; wie sollte die Zeit ihr Dasein mit sich hinwegnehmen können? Wir sind zwar weit entfernt, den Satz: was in der Zeit entsteht, vergeht auch in der Zeit, als ein durch sich selbst gewisses Axiom anzuerkennen, als welches er neuerlich öfters geltend gemacht worden\*). Nicht die Nothwendigkeit der Wiedervernichtung folgt aus dem zeitlichen Anfang, wohl aber die Möglichkeit. Was irgend einmal nicht gewesen ist, das muß offenbar auch nicht sein können. Das religiöse Bewußtsein würde, wenn es auch die Möglichkeit des Vergehens anerkennen müßte, doch von dem Glauben an das Beharren aller persönlichen Wesen in der Existenz nicht lassen; es würde diese Möglichkeit als eine solche betrachten, deren Verwirklichung durch den positiven Willen der göttlichen Liebe immerfort ausgeschlossen würde. Aber auf philosophischem Boden vermag die Überzeugung von der persönlichen Unsterblichkeit erst fest zu werden gegen Zweifel, wenn der Kern der Persönlichkeit in seinem außerzeitlichen Ursprunge erkannt, mit andern Worten, wenn die Bürgschaft

---

\*) J. B. von Romang, System der natürlichen Religionslehre S. 584 f.

der Unsterblichkeit schon in dem urschöpferischen Willen Gottes, durch welchen die kreatürliche Persönlichkeit überhaupt ihr Wesen hat, gefunden ist.

|| b. 93.

Ob die h. Schrift die Wirklichkeit einer ewigen, d. h. in der Zeit endlos ausge dehnten Verdammniß lehrt oder ob sie uns eine dereinstige Wiedertekehr aller gefallenen Wesen zu Gott hoffen läßt, wird erst an einer spätern Stelle unsrer Untersuchungen zu erörtern sein. Jedenfalls aber hat das Bewußtsein des Christen dieses zu seinem wesentlichen Inhalt, daß er nur durch Christum, nur durch Erlösung und Gnade an der seligen Gemeinschaft Gottes Theil habe. Der negative Ausdruck dafür ist sein Bewußtsein außer dieser Erlösung einer Unseligkeit und Verdammniß verfallen zu sein, aus der er sich selbst in Ewigkeit nicht würde herauswickeln können\*). Das ist nicht das wehmüthige Gefühl einer Schwäche und Schranke, die an dem erscheinenden Dasein des Menschen haftet, sondern wo dieses Bewußtsein nach dem Werthe seines natürlichen Lebens vor Gott verdamulich zu sein im Menschen erwacht, da trifft es Mark und Bein durchschneidend das Herz des Jchs. — Wie aber eine ewige Verdammniß überhaupt (moralisch) möglich sei, wie ein geschaffenes Wesen sich einer solchen würdig zu machen vermöge, das wird uns erst wahrhaft verständlich, wenn wir die transcendente Bedeutung der Freiheit und mit ihr eine über die Zeit hinausliegende Urschuld erkennen.

Daß manche Philosophen den Freiheitsbegriff nicht mögen, weil er ihnen ihr Concept verrückt, ist ganz natürlich; aber wenn auch Theologen, die der christlichen Wahrheit aufrichtig ergeben sind, nur nach Beseitigung des Freiheitsbegriffes die protestantische Theologie gegen den Pelagianismus gehörig befestigen zu können

\*) Mit dem Ausspruch dieses Bewußtseins stimmt auf seinem Standpunkte auch Kant überein, Rel. inn. der Grenzen d. bl. Vern. S. 95.

meinen, so mögen sie wohl zusehen, ob sie nicht niederreißen, was sie bauen wollen.

Eine jenseits des irdischen Lebens liegende Selbstentscheidung, durch welche die sittliche Beschaffenheit des Menschen innerhalb desselben bedingt ist, haben unter denen, welche dem Ursprunge des Bösen nachforschten, auch sonst schon Manche angenommen. Die Platonische Ansicht\*), in welcher es nicht ganz klar ist, was nur zur mythologischen Darstellungsform und was zum Inhalt selbst gehört, übergehen wir. Ähnlich verhält es sich mit der weiteren Entwicklung des Platonischen Gedankens bei Philo. Denn wenn er in der Hauptstelle\*\*)

\*) Die Hauptstelle findet sich im Staat X, 617. (Vetterische Ausg. P. III, Vol. 1, p. 508 f.) — Auch Plotin vermischt in Platos Äußerungen über diesen Gegenstand die rechte Zusammenstimmung — Enneade 4, B. 2, §. 1.

\*\*) In der Schrift de gigantibus, Pfeiffersche Ausg. vol. II, p. 360—364. Vgl. über die Philonische Vorstellung vom Urfall der Seelen Dahn's Jüdisch-Alexandrinische Religionsphilosophie, Abth. 1, S. 306 f. Schröders Philo Abth. 1, S. 371. 374 f. und Siegfrieds gründliche Schrift: Philo der Alexandriner S. 242 ff. (1875). Siegfried macht hier auf das Schwankende in Philos Ansicht aufmerksam — ob der Leib an sich selbst etwas Böses sei oder nur das Überwiegen des Leibes über den Geist, ob die Sinnlichkeit in sich selbst böse sei, oder ob die *αλοθης* an sich ein Mittleres sei und erst dann böse werde, wenn sie der *ηγδωνη* nachgebe —, doch zugleich auf das Übergewicht des Erstern. Weniger gehören hierher die Präexistenztheorien der rabbinisch-jüdischen Theologie. Denn wie wohl sie vor der Platonisch-Philonischen Ansicht den Vorzug haben, daß sie von der dualistischen Auffassung der menschlichen Leiblichkeit sich frei halten (bis auf die Kabbalisten, die gewöhnlich wieder in diese Vorstellung zurückfallen), so fassen sie doch den Gedanken nicht eschisch wie jene Ansicht, indem sie die sittliche Unreinheit der Seele in ihrem irdischen Leben nicht daraus erklären. Die Hauptstellen der Rabbinen über die Präexistenz finden sich bei Eisenmenger Th. 1, S. 467 f. Th. 2, S. 8 f.; womit

die Luft als das ursprüngliche Element der entweder auf- oder niedersteigenden Seelen bezeichnet, so dürfte es schwer sein die darin ausgedrückte Vorstellung mit dem zu vereinigen, was er sonst von dem menschlichen *νοῦς* als *ἀπόσπασμα* der göttlichen Seele oder Natur und von dem Himmel als seinen ursprünglichen Aufenthaltsort lehrt. Mit größerer philosophischer Bestimmtheit wird diese Idee von Plotin ausgeführt \*). Die Seele geht in die Materie ein, welche als Nichtseiende die Wurzel des Bösen ist, und kann zur Freiheit nur gelangen, wenn sie der Führung des *νοῦς* sich überlassend, mit der Materie kämpft und sie überwindet, während sie unfrei bleibt, wenn sie durch die Gewalt der Begierde sich überwältigen, durch die Materie sich beherrschen läßt. Aus dem Interesse aus dieser Erkenntniß für die Rechtfertigung der Zurechnung im sittlichen Bewußtsein Gewinn zu ziehen hatte ungefähr gleichzeitig in der christlichen Kirche Origenes den Gedanken von einer jenseits des irdischen Lebens liegenden Selbstentscheidung aufgenommen und weiter entwickelt. Den Punkt indessen, wo die Schwierigkeit eigentlich liegt, hat er nicht erkannt, dagegen sie da gesucht, wo sie nicht ist, in dem Dasein der materiellen Welt und in der Mannichfaltigkeit der geschaffenen Wesen. Während ferner Origenes seine Präexistenz, indem er sie wie ein dem irdischen Leben zeitlich vorangehendes Sein beschreibt, gegen die zeitliche Bedingtheit zu verwahren versäumt, legt er ihr andrerseits zu viel bei. Denn

---

verglichen werden kann Flügges Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit u. s. w. B. 1, S. 45—74. — Die Art, wie das Buch der Weisheit R. 8, B. 19. 20 auf Präexistenz anspielt, scheint eine entgegengesetzte Beschaffenheit der präexistierenden Seelen und einen entsprechenden Gegensatz ihrer Leiber anzudeuten.

\*) Vgl. besonders die vierte Enneade B. 2, R. 1—6 und die treffenden Bemerkungen über Plotins Zurechnungslehre und Freiheitsbegriff bei Vogt, Neoplatonismus und Christenthum S. 74. 87. 91 f.

es ist ihm nicht genug sie als ein vollkommen heiliges und feliges Leben zu bezeichnen: selbst an der göttlichen Wesenheit läßt er diese Geister in ihrem Urstande Theil nehmen \*). Dadurch aber, abgesehen von den hier eingreifenden unklaren emanatistischen Vorstellungen, steigert sich die Schwierigkeit den Fall dieser Geisterwelt zu denken zur Unmöglichkeit.

Die kirchliche Entwicklung der Lehre mochte jenen Grundgedanken sich um so weniger aneignen, da sie ihn in einem bedenklichen Zusammenhange mit andern Vorstellungen vorfand, deren fremdartiger Ursprung und Charakter ihr nicht verborgen bleiben konnte. In der streng Augustinischen Richtung drängte sie daher die Voraussetzungen der sittlichen Verderbniß und Verschuldung der Einzelnen vollständig in den Fall der Stammältern zusammen; in der sich mehr oder minder zum Pelagianismus neigenden Richtung suchte sie noch eine Freiheit als Princip der individuellen Verschuldung im zeitlichen Leben des Einzelnen nachzuweisen. Die Annahme einer dieses Leben durch eine Urentscheidung bedingenden Präexistenz der Geister wurde zur träumerischen Grille einzelner einsamer Theologen wie des Scotus Erigena \*\*) und kleinerer abgesondeter Par-

---

\*) Origenes' Vorstellungsweise ergibt sich besonders aus der Schrift *περὶ ἀρχῶν* II, R. 9, 6. vgl. mit II, R. 1, 1. R. 8, 2 u. 4. IV, 36 (in der summarischen Wiederholung). Vgl. Thomasius' Origenes, S. 154 f. 160 f. 290 f., auch S. 329 f. die interessante Parallele mit Philos Ansicht von dem Urstande und Abfalle der Seelen.

\*\*) Zwar läßt Scotus den Menschen in *primo homine* aus seinem intelligibeln Sein in dieses zeitlich sinnliche Leben herabsinken. Da er indessen den besondern Fall des ersten Menschen überhaupt nicht als wirkliche Geschichte betrachtet, *de divis. naturae* l. IV, c. 15, und andererseits annimmt, daß der Mensch schon ursprünglich von Gott zur Vielheit der Zahl, nur nicht durch geschlechtliche Fortpflanzung, geordnet sei a. a. O. l. IV, c. 12, so scheint, wenn jener Übergang aus dem intelligibeln in das sinnliche Sein überhaupt eine reelle Bedeutung haben soll,



teien wie einiger Katharer. Erst als in neuerer Zeit der Begriff der Freiheit gründlicher erforscht und die Schwierigkeit das in der Freiheit gegründete Schuldbewußtsein aus dem bloßen Zeitleben des Menschen zu erklären erkannt wurde, konnte die tiefere Bedeutung jenes Gedankens wieder hervortreten.

Ganz an diesem Punkte hat ihn zuerst Kant wieder aufgenommen. Wir können es hier wie in mancher andern Beziehung nur wünschenswerth finden, daß unsre philosophische Theologie wieder enger an Kant anknüpfe, daß sie über die Unhaltbarkeit seiner Resultate nie vergesse, wieviel auch in praktischer Beziehung von diesem energischen Geist zu lernen ist. Der Erntetag einer zukünftigen abschließenden Epoche dürfte leicht ausweisen, daß seine Leistungen trotz des beschränkenden Formalismus seiner Ethik doch bessere und bleibendere Frucht für diese Wissenschaft getragen haben, als was sich im Gegensatz gegen Kant auf Spinozas Boden erhoben hat. Zugleich wird dann klar werden, wie die Konsequenzen seiner Philosophie von ihrer praktischen Seite viel mächtiger, als Kant selbst und noch mehr seine Schule erkannt hat, zum Christenthum, dem wirklichen nämlich, nicht einem durch die moralische oder spekulativ allegorische Auslegung zurechtgemachten, treiben. Die subjektiven Tendenzen in der weiteren Ausführung dieser praktischen Philosophie sind allerdings überwiegend die der damaligen negativen Aufklärung; in ihren Principien, ihrem objektiven Geist steht sie

---

die Vorstellung eines intelligibeln Urstandes der einzelnen Geister — *ex prima conditione* — zum Grunde zu liegen, wiewohl Scotus sie nirgends ausdrücklich vorträgt. Dagegen lassen sich ähnlich lautenden die Aussprüche des Mystikers Eckart (vgl. bei Martensen S. 27. 126) nicht wohl hieher ziehen. Denn was Eckart meint, ist nicht ein diesem irdischen Leben bedingend vorangehendes rein geistiges Sein und Thun des Menschen, sondern eine über alles Zeitliche übergreifende Einigung des mystisch-spekulativen Denkers mit dem Absoluten durch intellektuelle Anschauung.

hoch über den seichten und oberflächlichen Begriffen, die damals in diesem Gebiet das große Wort führten\*).

Die Kritik der reinen (theoretischen) Vernunft hatte zu dem verneinenden Ergebnis geführt, daß dieselbe die Dinge an sich nicht zu erkennen vermöge. Daß hinter dem Zusammenhange der Dinge, den sie erkennt, ein solches Reich der Dinge an sich als bestimmender Grund desselben liege, galt für gewiß; aber seine Natur, damit also auch die Art und Weise, wie es der bestimmende Grund jenes Zusammenhanges ist, hatten sich als schlechterdings unerforschlich erwiesen. Zwar wurde der Vernunft, dem bloßen Empirismus und Scepticismus gegenüber, der Besitz synthetischer Urtheile a priori vindicirt; aber diese synthetischen Urtheile a priori mit ihrer logischen Grundlage, den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien, sollten doch nur regulative Principien für jede mögliche Erfahrung sein; sie sollten nur von immanentem, nicht aber von transcendentem Gebrauch, das heißt, auf keine Weise geeignet sein durch Anwendung auf Gegenstände einer übersinnlichen, intelligibeln Welt unsre Erkenntniß über die Erfahrungswelt hinaus zu erweitern. Da nun aber keine Erfahrung anders möglich ist als unter den Grundformen des Raumes und der Zeit, Raum und Zeit aber, wiewohl apriorischer Natur, doch nicht etwas den Dingen an sich Anhaftendes, sondern nur subjektive Formen unsrer sinnlichen Anschauung sind, so dürfen wir dieser unsrer Erfahrungswelt keine objektive Realität zuschreiben, sondern haben sie nur als einen gesetzmäßigen Zusammenhang unserer durch die Dinge an sich irgendwie erregten Vorstellungen, als eine Welt der Erscheinungen zu betrachten.

---

\*) Dieses nachgewiesen zu haben ist das Verdienst der Schrift von Dr. Paul, Kants Lehre vom rationalen Obj. Ein Vergleich mit der Lehre der Kirche. 1865.

In dieser Erscheinungswelt nun, der auch wir mit unserm ganzen empirischen Dasein angehören, herrscht mit unverbrüchlicher Gewalt, als unerlässliche Bedingung der Möglichkeit irgend einer Erfahrung, die Nothwendigkeit des Kausalzusammenhanges und läßt der Freiheit, dem Vermögen eine Reihe von Veränderungen schlechthin anzufangen, nicht den geringsten Raum. Diese Nothwendigkeit des Kausalzusammenhanges, durch welche die Freiheit aus dem empirischen Gebiet gänzlich ausgeschlossen wird, ist nicht sowohl die Bestimmung der Willkür durch innere hinreichende Gründe als vielmehr jenes Gesetz der Erscheinungswelt, was mit deren Abhängigkeit von der Zeit gegeben ist und was uns nöthigt für jedes Geschehen die vollständige Kausalität in Anderm, der Zeit nach Vorangehendem zu suchen. Mag dieses Andre immerhin ein bestimmter Zustand des handelnden Subjektes selbst sein, so ergibt sich doch, daß Letzteres im Augenblick des Handelns selbst die Entscheidung nicht mehr in seiner Gewalt hat, also nicht frei ist.

Nun aber ist eine Thatsache unsrer Vernunft, die uns unmitttelbar durch sich selbst Anerkennung abnöthigt, das Bewußtsein eines unbedingt gebietenden Gesetzes für unser Handeln. Die Bedeutung dieses Gesetzes ist, daß es rein durch sich selbst, durch eben diese Form der Unbedingtheit und Allgemeingültigkeit, allen aus der Erscheinungswelt herflammenden Antrieben gegenüber den Willen, die Maxime, nach der er sich entscheidet, bestimmt. Denn bestimmte dieses Gesetz unsre Maxime materiell, durch die Beziehung auf irgend ein Objekt, so könnten wir, da ein solches uns nur empirisch, also in der Sinnenwelt gegeben sein kann, alles Sinnliche aber ein Bedingtes ist, uns des Gesetzes nicht als eines unbedingten bewußt sein. Demnach haben wir an dem Bewußtsein dieses praktischen Gesetzes die unumstößliche Bürgschaft, daß wir nicht bloß der Sinnenwelt, sondern auch einer intelligibeln Welt,

die über Zeit und Raum erhaben ist, angehören, wiewohl wir durchaus nicht im Stande sind, über ihre Beschaffenheit irgend eine theoretische Behauptung aufzustellen. Können wir aber nicht umhin ein solches unbedingt gebietendes Gesetz anzuerkennen, so müssen wir uns auch einen vom Naturgesetz der Erscheinungen und den Bedingungen der Zeit unabhängigen Willen, d. h. Freiheit zuschreiben. Wären nun die Erscheinungen Dinge an sich, so bliebe dennoch die Freiheit undenkbar, weil dann unser Handeln in Wahrheit vollständig durch den Naturmechanismus bestimmt sein würde. Weil aber, was die Dinge als Erscheinungen sind, nur in unsrer Vorstellung ist, seinen Grund jedoch selbst im Intelligibeln hat, so ist es nicht widersprechend, daß eine Handlung, die, als Erscheinung betrachtet, ganz unter dem Gesetz der Naturnothwendigkeit steht, zugleich ihren von dem Kausalzusammenhange in der Zeit unabhängigen Ursprung im Intelligibeln, in dem reinen, nicht empirisch-bestimmten Willen habe, d. h. frei sei\*). —

Wir haben uns schon früher (B. 1, S. 464 f.) überzeugt, daß Kant, wenn er den intelligibeln Ursprung als Grundlage der Freiheit und Zurechnung für das Handeln nach dem Gesetz ernstlich festhalten wollte, diesen Ursprung allerdings auch auf das Handeln wider das Gesetz ausdehnen mußte. Es ist dieß

\*) Diese Darstellung ist besonders entnommen aus dem Hauptstück der Kr. d. r. V.: Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phänomena und Noumena, aus dem Abschnitt derselben: Auflösung der kosmologischen Ideen von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Ursachen, aus dem Hauptstück der Kr. der pr. Vernunft: Von den Grundsätzen der reinen praktischen Vernunft, sowie aus der „kritischen Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft“, aus dem Abschnitt der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ über den Begriff der Freiheit als Schlüssel zur Autonomie des Willens.

die furchtbare Ironie der intelligibeln Welt gegen den Denker, der ihr im großen Bewußtsein menschlicher Würde ihr Geheimniß entreißt; er durchbricht, nach der Tiefe grabend, die Decke der Erscheinungswelt, um den reinen, autonomschen Willen zu suchen, und findet das radikale Böse. —

In dieser intelligibeln Freiheit nun haben wir un-  
streitig eine ganz andre Grundlage für die sittliche Zurech-  
nung des Bösen, als uns irgend ein empirisch-psychologischer  
Freiheitsbegriff gewähren kann. Unser Gewissen rechnet uns nicht  
bloß die einzelnen unsittlichen Handlungen zu, sondern wenn  
wir uns damit entschuldigen, daß diese Handlungen mit Noth-  
wendigkeit aus einer verkehrten Richtung unsers Wesens ent-  
sprängen, die uns nun einmal zur andern Natur geworden sei,  
so schlägt es diese Einwendungen damit nieder, daß es uns so-  
fort diese verkehrte Grundrichtung selbst zurechnet. Und wenn  
wir uns weiter damit schützen wollen, daß doch diese verkehrte  
Richtung in uns vorhanden gewesen sei, soweit unsre Erinnerung  
die eigene Entwicklung rückwärts nach ihren Quellen zu ver-  
folgen im Stande sei, daß also die Entstehung derselben sich in  
jene dunkeln Gegenden unsers Daseins verliere, wo wir am  
wenigsten zu unterscheiden vermöchten, was in uns Selbstbe-  
stimmung, was Bestimmtheit durch Andres sei, so fährt das  
Gewissen nichtsdestoweniger fort uns diese Richtung mit allen  
ihren Folgen zuzurechnen. Zu diesem sonst unbegreiflichen Ver-  
fahren des Gewissens liefert uns die intelligible Freiheit den  
Schlüssel, den Beweis, daß es nicht ungerecht richtet. Auch lassen  
die von Kant aufgefundenen Grundbestimmungen dieses Frei-  
heitsbegriffes uns schon ahnen, daß es nur durch ihn möglich  
sein wird der Konsequenz der antieleutherischen Systeme, die die  
Gottesidee nicht verleugnen, zu entgehen, daß die menschlichen  
Willensbestimmungen überhaupt, also auch die bösen, ganz auf  
Gott zurückfallen, sei es nun als auf das wahre darin handelnde

Subjekt, sei es als auf den unbedingten Urheber des schlechthin abhängigen Geschöpfes\*). —

Es liegt ein großer Sinn darin, daß Kant, nachdem er in der Kritik der reinen (theoretischen) Vernunft den Geist ganz an die Sinnenwelt gefangen gegeben, mitten in dem Sturz aller höhern Erkenntniß das unerschütterliche Bewußtsein einer schlechthin gültigen praktischen Wahrheit festzuhalten vermochte. Das rücksichtslose Fortschreiten auf seinem Wege, dessen Kant in der Kritik der praktischen Vernunft (S. 154) sich rühmt, hätte ihn überzeugen müssen, daß, wenn seine kritischen Operationen wirklich die Macht hätten alle theoretische Erkenntniß des Überfinnlichen zu vernichten, ihnen überhaupt keine Thatsache des Bewußtseins — und auf einer solchen ruht doch seine Anerkennung eines unbedingt gebietenden praktischen Gesetzes — zu widerstehen vermöge, schon darum nicht, weil eine solche Thatsache niemals von theoretischen Urtheilen rein loszuschälen ist. An der Gewalt der Konsequenzen, die auch in diesem Gebiet zu einem verneinenden Ergebnis drängten, können wir die Stärke des sittlichen Bewußtseins messen, die den Zweifel an jener praktischen Wahrheit durchaus nicht aufkommen ließ.

Aber die Anerkennung, die wir dem edeln Geiste Kants, seiner ernsten Wahrheitsliebe zollen müssen, kann uns natürlich nicht hindern die Frage ruhig zu untersuchen, ob seine Fassung des transcendentalen Freiheitsbegriffes in ihren nähern Bestimmungen auch haltbar sei.

Wir haben hier eine Freiheit in einer intelligibeln Sphäre, die ein völliges Jenseits ist für unser empirisches Dasein und Bewußtsein, durch eine unermessliche Kluft von ihm geschieden.

\*) Doch muß man gesehen, daß die Art wie Kant selbst den intelligibeln Freiheitsbegriff zur Auflösung dieses Problems anwendet, Krit. der prakt. Vern. S. 148. 149 (sechste Aufl.), völlig ungenügend ist, ja den eigentlichen Kernpunkt der Schwierigkeit gar nicht berührt.

Ja nicht bloß gänzlich von einander geschieden sind die beiden Reiche, sondern ihre Principien widerstreiten sich gradezu; herrscht im Gebiet des Intelligibeln nur Freiheit, so findet sich in dem des Empirischen nichts als strenge Naturnothwendigkeit: Ist aber dieß das Verhältniß zwischen beiden Welten, so haben wir auch gar kein Recht einzelnes Empirische im Unterschiede von anderm Einzelnen assertorisch auf diese intelligible Freiheit zu beziehen; und als ein bloßer Nachspruch Kants muß es erscheinen, wenn er jede einzelne menschliche Handlung nach einer Maxime, welche eine Beziehung auf das Sittengesetz hat, unmittelbar aus der intelligibeln Freiheit hervorgehen läßt. Denn die Entstehung des Bewußtseins in Beziehung auf das Sittengesetz, im Einklang oder im Widerstreit mit ihm, zu handeln, fordert nach Kants Grundsätzen, wie jedes andre Geschehen im innern nicht minder als im äußern Leben, schlechterdings eine immanente Erklärung, also eine Erklärung aus dem empirischen Kausalzusammenhang. Bleibt hier eine Lücke, so kann sie ihren Grund nicht in der Sache selbst, sondern nur in der Ungeschicklichkeit oder, wenn man will, in der nothwendigen Beschränktheit des Erklärers haben. Erinnern wir uns nur, wie uns Kant zur Entdeckung dieser intelligibeln Freiheit führte. Nicht das Bewußtsein der Selbstbestimmung beim einzelnen Handeln, auch nicht die Selbstzurechnung unsrer Handlungen, wozu wir uns im Gewissen genöthigt finden, machte den entscheidenden Übergang aus der Sinnenwelt in die Verstandeswelt, sondern das Bewußtsein durch ein unbedingt gebietendes praktisches Gesetz bestimmt zu sein\*). Hier-

\*) In der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ scheint dieser Durchbruch auch anders bewerkstelligt zu werden. „Diese Freiheit des Willens“; heißt es S. 124, „praktisch, d. i. in der Idee allen seinen willkürlichen Handlungen als Bedingung unterzulegen ist einem vernünftigen Wesen, das sich seiner Kausalität durch Vernunft, mithin eines Willens (der von Begierden unterschieden ist) bewußt ist, ohne weitere Bedingung

\* Since no reason is or can be given for the supreme law itself, let it be taken simply as a fact. Obedience to it is morality.

— 114 —

aus nun läßt sich, wenn wir Kant Alles zugeben, ein allgemeiner Grund intelligibler Selbstbestimmung für das Zeitleben persönlicher Wesen herleiten: etwas Weiteres darüber zu bestimmen kann eine bescheidene, ihrer Grenzen sich bewußte kritische Philosophie sich durchaus nicht gestatten\*). Der einzelnen Handlung als solcher, weil sie etwa von jenem Bewußtsein des praktischen Gesetzes begleitet ist, den intelligibeln Ursprung auf unterscheidende Weise zuschreiben, hieße den beharrlichen Zustand, die Wurzel der Gesinnung, auf die doch, abgesehen von allem bestimmten Handeln, jenes Bewußtsein nicht minder bezogen werden kann, von jenem Ursprung ausschließen; wie aber wäre die Kritik der praktischen Vernunft zu diesem verneinenden Urtheil im Geringsten berechtigt?

Nicht die Konsequenz seiner wissenschaftlichen Principien, sondern eine davon unabhängige atomistische Richtung in Kants ethischen Ansichten ist es, wenn er die Forderung des Sittengesetzes nur auf die Maxime in der Bildung der einzelnen Handlung bezieht. Doch mangelt es ihm auch nicht ganz an dem Bewußtsein, daß aus dieser vollkommenen Jenseitigkeit des Intelligibeln und seiner Freiheit die absolute Unmöglichkeit folgt über den sittlichen Werth oder Unwerth menschlicher Handlungen irgend etwas zu bestimmen. „Die eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienst und Schuld),“ heißt es in der Kritik der reinen Vernunft, „bleibt uns, selbst die unsers eignen Verhaltens, gänzlich verborgen. Unfre Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden“\*\*).

nothwendig“. Allein wenn dieß nicht eine völlig leere Tautologie sein soll, so kann unter diesem Bewußtsein einer „Kausalität durch Vernunft, mithin eines Willens“ doch nur das Bewußtsein des praktischen Vernunftgesetzes, das den Willen bestimmt, verstanden werden.

\*\* ) Vgl. Grundlegung zur Metaph. der Sitten S. 125. 126.

\*\*\* ) A. a. O. S. 429. Freilich ist unfre Zurechnungen nur auf den



This is extending the law of Cause and Effect to be "intelligible"  
and since it is made the cause of the "Erscheinung". How  
can it be free, if its speech, <sup>115</sup> intelligible, is all fixed by necessity?  
It also must be fixed in its action, as well they.

Aus dieser abstrakten Trennung beider Gebiete ergibt sich  
ferner, daß das empirisch-sittliche Leben, der sittliche Charakter  
des Menschen als Phänomen sich gar nicht mehr als die Er-  
scheinung jenes intelligibeln, wahren Seins betrachten läßt\*);  
wie könnte, was lauter Freiheit ist, in seinem alle Vermittlung  
ausschließenden Gegenteil, in dem starren „Naturmechanismus“  
erscheinen? Vielmehr wird das Phänomenon, wiewohl es durch-  
aus seinen Grund im Intelligibeln haben soll, so daß „ein  
andrer intelligibler Charakter (des einzelnen Menschen) einen  
andern empirischen gegeben haben würde“\*\*), zur tiefsten Ver-  
mummung des Noumenon, ja zum schroffsten Widers-  
pruch gegen dasselbe. In der That kann das unser Dasein  
in der Zeit bedingende intelligible Sein im empirisch-sittlichen  
Leben nur erscheinen, wenn dieses mehr ist als bloße Er-  
scheinung, wenn es die Macht hat, was in jenem durch freie  
Selbstbestimmung ursprünglich gesetzt ist, fortzusetzen. Ist  
dagegen, wie Kant und Andre die transcendente Freiheit sich  
vorstellen, Alles hinter der Scene des irdischen Lebens schlecht-  
hin abgemacht, so löst sich die Erscheinung in einen weifenlosen  
Schein auf.

Knüpfen wir hier vorläufig, ohne das Verhältniß schon  
näher bestimmen zu können, an den transcendentalen Freiheits-  
begriff die Resultate an, welche uns die Untersuchungen des  
vorigen Kapitels über das Wesen der sittlichen Ent-  
wicklung geliefert haben, so ergibt sich, daß jenes von Kant

---

empirischen Charakter zu beziehen nach Kants Grundsätzen eben so un-  
möglich und widerspricht gradezu dem, was Kant bald darauf, S. 432,  
lehrt. Im Empirischen als solchem könnte nach diesen Grundsätzen Zu-  
rechnung überhaupt nicht Statt haben.

\*) In der Krit. d. r. V. S. 430 nennt Kant den empirischen  
Charakter das sinnliche Schema des intelligibeln Charakters.

\*\*) A. a. O. S. 432.

entdeckte Princip sich mitten im Zeitleben viel bestimmter und kräftiger als das was es ist, als Freiheit, offenbart, als er selbst ihm gestatten will. Und dieses wirkliche Hereintreten des Intelligibeln in unser empirisches Leben und die damit gegebene realere Bedeutung des Letztern drängt sich Kant selbst zuweilen so mächtig auf, daß er nicht bloß in der Kritik der Urtheilskraft eine Brücke zu schlagen sucht über die Kluft zwischen dem Überfinnlichen und den Erscheinungen, sondern daß er in den Kritiken der „reinen“ und der „praktischen“ Vernunft die Kluft manchmal ganz vergißt und von der intelligibeln Selbstbestimmung in Beziehung auf Sittliches so redet, als wäre sie empirischer Kausalität und ihren Erfolgen ganz gleichartig. Dahin gehört, wenn Kant öfters den intelligibeln Charakter des Menschen als seine Denkungsart im Unterschiede von seiner Sinnesart, d. i. dem empirischen Charakter bezeichnet. Von derselben Art ist, wenn Kant in der Krit. d. r. V. S. 429 Freiheit und Natur (den unverschuldeten Fehler oder die glückliche Beschaffenheit des Temperaments) sich in die Bewirkung der Handlungen theilen läßt\*) — eine Vorstellungsart, welche, nach den wahren Principien Kants beurtheilt, den Naturbegriff und den Freiheitsbegriff gleich tödtlich verletzen würde. Eben dahin müssen wir auch die früher berührte Betrachtungsweise rechnen, nach welcher das Böse aus einem Unvermögen des Menschen als intelligibeln Wesens sich im empirischen Leben rein darzustellen abgeleitet wird; denn wenn die empirische Kausalität an sich die Macht haben soll die intelligible zu beschränken, so müßten beide wesentlich gleichartig sein. Dieß sind indessen nur einzelne Inkonsequenzen, entsprungen, welches\* auch der sonstige Werth

\*) Auch nach der Kritik der Urtheilskraft, Einleitung S. XVIII, sollen die beiden Gebiete des Naturbegriffes und des Freiheitsbegriffes sich in ihren Wirkungen in der Sinnenwelt unaufhörlich einschränken!

dieser Vorstellungsweisen sein mag, aus dem an sich richtigen Gefühl einer lebendigern Verknüpfung zwischen beiden Sphären; immer kehrt Kant von da wieder auf seinen eigentlichen Standpunkt zurück, auf welchem das Intelligible an dem Empirischen nur sein absolutes Gegentheil hat, indem es selbst ganz Freiheit und selbstständiges Wesen, dieses aber nur Naturnothwendigkeit und selbstlose Erscheinung ist.

Wir haben im Vorstehenden schon angedeutet, worin zunächst der Grundfehler dieser ganzen Ansicht besteht. Es ist die stolze Verachtung unsers empirischen, also in der Zeit sich entwickelnden Seins und Bewußtseins, wie sie in der idealistischen Richtung unsrer Philosophie seit Kant und durch Kant herrschend geworden ist. Ungetreue Verachtung des Empirischen ist es die wesentlichen Erkenntnißformen dieses Bewußtseins von Gott und seinen wahrhaftigen Offenbarungen schlechterdings loszureißen und sie ganz an eine Sinnenwelt festzuketten, die nichts als Erscheinen und Scheinen sein soll. Hat das Sein des Menschen außer jenem zeitlosen Intelligibeln keinen andern Gehalt als eine dem thierischen Leben analoge Sinnlichkeit und keine andere Form als einen ungeistigen Naturmechanismus? Entsteht alle Erfahrung nur aus der Verbindung der sinnlichen Wahrnehmung mit den formalen Verstandesoperationen? Sieht es nicht ein Erfahren, das die höchste, unmittelbar geistige Bedeutung hat? Die Behandlung dieses Begriffes in der Kritik der reinen Vernunft will davon freilich nichts wissen; und doch ist es durch den Ausdruck: Faktum der Vernunft, mit welchem Kant das unabweisliche Bewußtsein des unbedingt gebietenden Sittengesetzes bezeichnet, nur leicht verhüllt, daß ihm selbst etwas, was zunächst Thatsache der innern Erfahrung ist, den Übergang in seine intelligible Welt bahnen muß.

Gelänge es nun mit diesem Übergange so, daß der Mensch wirklich Besitz ergreifen könnte von der intelligibeln Welt, so

würde er jene Gerabwürdigung seiner empirischen Welt, ja den Verlust derselben, ihr Zerrinnen in lauter subjektives, wenn gleich nothwendiges Vorstellen leicht verschmerzen können. Mein die Besitzergreifung auch in diesem Gebiet ist ihm ver sagt; es bleibt hier beim bloßen Sollen und Postuliren in praktischer Absicht; ist dem Gebiet des Naturmechanismus, der Sinnenwelt, die Realität abgesprochen, so ist auch „die Freiheit nur eine Idee der Vernunft, deren objektive Realität an sich zweifelhaft ist“ \*).

Wie seltsam ist doch das Ergebnis dieser Philosophie! Über die Nichtigkeit seiner Erfahrungswelt öffnet sie dem Menschen die Augen, aber zugleich darüber, daß er mit unzerbrechlichen Ketten an diese Nichtigkeit festgeschlossen ist. Jenseits derselben in der himmlischen Region des Intelligibeln, verkündet sie ihm, müsse die Wahrheit liegen, aber zugleich, daß er nicht vermöge sich in diese Region zu erheben. So schwebt er zwischen Himmel und Erde, von Beiden wechselseitig angezogen und abgestoßen, nur seiner Erkenntnisformen und deren Subjektivität sich bewußt.

Es ist der eigenthümliche Fortschritt, den Kant in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ macht, daß er, in der richtigen Ahnung, daß das bloße Postuliren des Intelligibeln „in praktischer Absicht“ selbst in praktischer Absicht zu wenig ist, einige weitere Bestimmungen über das Thun der transcendentalen Freiheit, worin unsre empirisch-fittliche Beschaffenheit gegründet sein soll, gewinnt. Aber ist uns nun damit wirklich geholfen? — Nach Kantischen Grundsätzen ist es schlechterdings unmöglich, daß die Freiheit als dem intelligibeln Gebiet angehörig durch irgend etwas in der Erschei-

---

\*) Grundlegung zur Metaph. der Sitten S. 114.

nungswelt bestimmt werde\*). Hat also der freie Wille des Menschen sich selbst auf außerzeitliche Weise eine Bestimmung gegeben, so kann kein Geschehen in der Zeit, welcher Art es immer sein mag, darin irgend eine Änderung hervorbringen. Nun hat der Mensch durch eine intelligible That die Maximen seines Handelns umgekehrt, indem er die Maxime des Gehorsams gegen das Sittengesetz der Maxime der Selbstliebe untergeordnet hat, und eben darin besteht ja das radikale Böse\*\*). Ist es so, dann vermag er auch schlechterdings nicht in irgend einer Zeit von dieser Umkehrung der Maximen wieder frei zu werden. Ja er vermöchte dieß selbst dann nicht, wenn es denkbar wäre, daß irgend einmal diese subjektive Anschauungsform der Zeit überhaupt ihre Bedeutung für ihn verlore; denn da es dem Begriff des Intelligibeln widerspricht die Aufhebung einer intelligibeln That durch eine zweite darauf folgende anzunehmen, so müßte die durch Freiheit gesetzte Umkehrung der Maximen ewig bleiben\*\*\*).

\*) Vgl. z. B. Kritik der pr. R. S. 142: In diesem seinem (nicht unter Zeitbedingungen stehenden) Dasein ist dem Subjekt nichts vorhergehend vor seiner Willensbestimmung, sondern jede Handlung und überhaupt jede dem innern Sinn gemäß wechselnde Bestimmung seines Daseins, selbst die ganze Reihenfolge seiner Existenz als Sinnenwesen ist im Bewußtsein seiner intelligibeln Existenz nichts als Folge, niemals aber als Bestimmungsgrund seiner Kausalität als Noumenon anzusehen.

\*\*\*) Rel. innerh. der Grenzen der bloßen Vernunft S. 26 f.

\*\*\*) Prädikate, die einander widersprechen, können dennoch demselben Subjekt in derselben Beziehung beigelegt werden; die Zeit ist es, durch welche diese Möglichkeit vermittelt wird. Ist nun das intelligible Sein wesentlich zeitlos, so fällt diese Vermittlung weg. Darum können dem Menschen nach seinem intelligibeln Charakter nicht zwei Entscheidungen, von denen die eine die andere aufhebt, zugeschrieben werden; wenngleich es wohl denkbar ist, daß er nach diesem seinem intelligibeln Sein ein anderer sei, insofern er von dem ihn bedingenden unendlichen Princip, ein anderer, insofern er von seiner eignen Entscheidung abhängt; denn hier ist es eben die Verschiedenheit der Beziehung, die die Vermittlung bildet.

Dennoch behauptet Kant die Möglichkeit einer Wiederherstellung des Menschen und zwar in diesem zeitlichen Dasein und sogar ganz durch des Menschen eigne Kraft\*); aber er hat nicht das Geringste gethan, um diese Annahme — ich will nicht sagen, begreiflich zu machen, sondern nur von den offenbaren Widersprüchen, die auf ihr lasten, zu befreien. Nicht durch eine allmälige Reform, sondern „durch eine Revolution in der Gesinnung, durch eine Art von Wiedergeburt gleich als durch eine neue Schöpfung“ soll es mitten im Zettleben des Menschen dahin kommen, daß er die Achtung vor dem Sittengesetz „als für sich zureichende Triebfeder der Bestimmung der Willkür“ in dieselbe aufnehme\*\*); aber vergebens sehen wir uns nach einem Princip um, das diesen ungeheuern Umschwung vollbringe, da doch jene transcendentale Freiheit, deren Selbstentscheidung das zeitliche Dasein des Menschen und dessen empirischen Charakter schlechthin bestimmt, eben die Umkehrung der Maximen in sich aufgenommen hat.

Kant beruft sich darauf, daß doch die Pflicht diese Revolution der Denkungsart gebiete, und daß dieselbe deshalb nach jenem bekannten: ich soll, also kann ich, dem Menschen auch möglich sein müsse\*\*\*). Aber dieser Grund wird Niemanden überzeugen, der die früheren Bestimmungen Kants nicht vergessen hat. Jene radikale Verderbniß der Gesinnung durch Umkehrung der Maximen ist ja nicht ein Nichtkönnen, nicht eine Folge aus den Schranken unsrer Natur, sondern ein Nichtwollen, an sich, in Beziehung auf den Menschen als Noumenon, völlig frei, nur für sein empirisch-sittliches Sein und Handeln, insofern dasselbe ganz durch die intelligible Wil-

\*) A. a. D. S. 48 u. a. v. a. St.

\*\*). A. a. D. S. 52. 54.

\*\*\*). A. a. D. S. 49. 54. 60.

the Sollen is a Soll to will rightly, and not merely to  
what you want willed rightly, — then it is clear, from the  
of experience, that this is a Sollen which has no  
can können justify it.

121  
lassentscheidung bestimmt ist, nöthwendig. Hatte Kant ein-  
mal aus der Berechnung des Bösen, welche er doch in die  
menschliche Natur eingewurzelt fand, geschlossen, daß dasselbe  
trotz dieser Einwurzelung in die Natur seinen Ursprung nicht  
in einem Nichtkönnen, sondern in der intelligibeln That  
der Freiheit habe, so konnte er das dabei zum Grunde ge-  
legte Axiom: ich soll (das Böse meiden), also kann ich, nicht  
zum zweiten mal brauchen, um dadurch das Gegentheil, die  
Möglichkeit der Überwindung jenes radikalen Bösen, zu beweisen.  
— So wird dem von der Sünde gefesselten Zustande des Men-  
schen gegenüber das aus der sittlichen Idee abgeleitete Können  
sogar selbst wieder zu einem Sollen; sagt ihr ihm im Namen  
des praktischen Vernunftgesetzes: du sollst heilig sein in jedem  
Augenblick deines Lebens; also kannst du es auch von diesem  
Augenblicke an, so wird er euch antworten: ich sollte freilich  
können, aber ich kann nicht.

Kant bestimmt seine Meinung von diesem Können genauer  
so: „Das Böse ist als natürlicher Gang durch menschliche Kräfte  
nicht zu vertilgen, weil dieses nur durch gute Maximen ge-  
schehen könnte, welches, wenn der oberste subjektive Grund aller  
Maximen als verborcht vorausgesetzt wird, nicht stattfinden kann\*);

\*) Warum, wenn die Forderung des Sittengesetzes doch unstreitig  
auf gänzliche Vermeidung des Bösen geht, schloß Kant in diesem Falle  
nicht: ich soll, also kann ich —? Darum nicht, antworten wir vom Stand-  
punkte der Kritik der reinen Vernunft, weil, wenn in Folge eines solchen  
Wahmens in einem menschlichen Leben vollkommene Heiligkeit wirklich würde,  
hier das Erscheinende dem Überfinnlichen, die empirische Wirklichkeit der  
Idee gleich geworden wäre, womit Kants ganze Erkenntnistheorie, welche  
durchaus auf das Auseinanderbleiben beider Sphären gebaut ist, zu-  
sammenstürzen würde. Wir brauchen die Frage gar nicht objektiv zu  
nehmen; genug, daß nach dieser Erkenntnistheorie es dem menschlichen  
Geist überhaupt an einem Organ fehlt, um eine solche Gleichheit zu er-  
kennen und in einem Urtheil, welches ja doch ein theoretisches wäre, auf  
die Beschaffenheit eines in der Erfahrung gegebenen Objectes ginge, aus-

gleichwohl aber muß er zu überwiegen möglich sein, weil er in dem Menschen als frei handelndem Wesen angetroffen wird“<sup>\*)</sup>). Diese und ähnliche Versicherungen mögen den Pelagianischen Neigungen jener Zeit ganz angemessen sein; der folgerechten Entwicklung der Grundgedanken sind sie es nimmermehr. Nach diesen wird die außerzeitliche That der Freiheit zur unabänderlichen Prädetermination für den ganzen Zeitverlauf<sup>\*\*)</sup>; der eitle Traum von Selbsterlösung und Wiedergeburt durch eigene Kraft hat kein besseres Geschick als jene „gutmüthige Voraussetzung der Moralisten von Seneca bis Rousseau“, daß die Welt unaufhörlich vom Schlechten zum Bessern fortrüde<sup>\*\*\*)</sup>; der Mensch bleibt rettungslos im Abgrunde des rabitalen Bösen liegen. Kant gesteht dieß dem eigentlichen Princip nach auch

zuzagen. Deshalb müßte, wenn auch ein solcher Mensch existirte, er nicht bloß im fremden, sondern auch in seinem eignen Bewußtsein so beurtheilt werden, als wäre auch für ihn noch ein von seinem sittlichen Sein verschiednes Sollen vorhanden. Muß es demnach für das menschliche Bewußtsein wesentlich ein über das Können hinausgehendes Sollen geben, so ist jenes Axiom: ich kann, denn ich soll, völlig umgestoßen. Soll es bestehen, so muß die in der Kritik der reinen Vernunft enthaltene Erkenntnistheorie aufgegeben werden. Denn wie das Bewußtsein des Sittengesetzes den Übergang macht aus der Erscheinungswelt in die intelligible, so macht das Axiom: ich soll, also kann ich, folgerecht durchgeführt, den vollständigen, mit dem Besitz des Intelligibeln ausgestatteten Rückgang aus dieser Welt in jene zeitliche, empirische. Einen solchen Rückgang aber kann jene Erkenntnistheorie schlechterdings nicht gestatten.

\*) A. a. O. S. 35.

\*\*\*) Kant versteht unter Prädeterminismus nur dieß, daß jede einzelne Handlung, empirisch, also als Begebenheit betrachtet, ihre vollständige Kausalität in Bedingungen hat, welche der Zeit nach vorangehen und deshalb im Augenblick der Handlung nicht mehr in der Gewalt des Subjektes sind. Aber aus seinen Bestimmungen über das Verhältnis des Intelligibeln zum Erscheinenden ergibt sich noch ein ganz anderer viel gewaltigerer Prädeterminismus. Das außerzeitliche Wollen wird für alles Wollen in der Zeit zum unüberwindlichen Fatum.

\*\*\*) A. a. O. S. 5.



selbst ein an der eben angeführten Stelle und sonst öfter in seiner Religionslehre; der Gang zum Bösen ist ihm schlechterdings unvermeidbar in der menschlichen Natur. Aber auch unabhängig von seinem intelligibeln Freiheitsbegriff nöthigte ihn zu dieser Anerkennung eine andre Seite seines Systems, sein Dualismus zwischen Idee und Wirklichkeit, der dem empirischen Dasein des Menschen die völlige Aufhebung des Bösen nicht gestattet, sondern nur die sogenannte unendliche Annäherung an dieselbe. — Und dieß unvermeidliche Endergebniß der Kantischen Gedanken wird durch seine Trostlosigkeit den nicht überraschen, der erwägt, daß bei einer so ernsten Auffassung der Sünde nur das Christenthum dem Menschen die Hoffnung wirklicher Heiligkeit und Seligkeit zu gewähren vermag durch die Erlösung.

Daß ferner die wirkliche Gestalt des sittlichen Lebens dem so gefaßten Begriff der intelligibeln Freiheit entschieden widerspricht, ist leicht einzusehen. Unbefangen betrachtet zeigt uns jene Wirklichkeit, wie wir im vorigen Kapitel erkannt haben, weder die absolute Freiheit, welche Kants praktische Vernunft sucht und postulirt, noch die bloße Unfreiheit und Naturnothwendigkeit, welche seine theoretische Vernunft findet, sondern eine bedingte und beschränkte Freiheit. Mitten im zeitlichen Leben, sahen wir, bewährt sich die Selbstbewegung dieser Freiheit als das progressive Princip der sittlichen Entwicklung. Damit aber verträgt sich weder der Kantische Begriff von der Freiheit noch der vom Kausalzusammenhang alles Zeitlichen. Aber eben so wenig läßt sich dieser Freiheitsbegriff mit der konservativen, den stetigen Zusammenhang der Momente währenden Seite der sittlichen Entwicklung in Einklang bringen; er verneint diese Seite ganz auf dieselbe Weise wie der empirische Freiheitsbegriff des Indeterminismus. Jeder einzelne Willensakt, insofern er als ein

1/ 171.

sittlicher, dem Subjekt zugurechnender betrachtet wird, bricht schlechthin ohne Zusammenhang mit allem Vorangehenden und darum auch ohne Bedeutung für die sittliche Zukunft des Handelnden aus dem Abgrunde der transcendentalen Freiheit hervor. Sehr bezeichnend drückt dieß Kant so aus: jede böse Handlung müßte, wenn man den Vernunftsprung derselben suche, so betrachtet werden, als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in sie gerathen wäre\*).

Sollen wir erst noch ausführlich darthun, daß auch das Urtheil des Schuldbewußtseins, so kräftig es, genauer analysirt, den Kern des Gedankens bejaht, mit der weitern Ausführung desselben bei Kant keinesweges übereinstimmt, indem es sich nicht bloß, ohne irgend einen Unterschied zu machen, an die abstrakte Thatfache einer Übertretung des genannten Sittengesetzes hält? Wir wollen hier nicht wiederholen, was aus dem Standpunkte eines gebildeten Determinismus von Herbart in seiner Psychologie sowie von Romang in der Schrift über Willensfreiheit und Determinismus auf Grund der Phänomene des sittlichen Urtheils gegen die Meinung, die Zurechnung setze in jedem Akt des Willens als solchem eine absolute Freiheit voraus, Treffendes gesagt worden ist. Nur ein Paar Bemerkungen erlauben wir uns beizufügen.

Kant findet an einigen Stellen seiner Schriften eine mächtige Bestätigung seines Freiheitsbegriffes darin, daß wir die verbrecherische That eines Menschen ihm durchaus zurechneten, also als schlechthin frei beurtheilten, wenn wir sie gleich, empirisch genommen, als nothwendigen Erfolg von allerlei Umständen, die ihm nicht zugerechnet werden könnten, von schlechter Erziehung, schlimmen Anlagen des Temperamentes, übler Gesellschaft u. s. w. betrachten müßten\*\*).

\*) A. a. O. S. 42. 43. Kr. d. r. B. S. 432.

\*\*) Kr. der r. B. S. 431. Kr. der pr. B. S. 145.

fittliche Urtheil wirklich so verfahren? Allerdings rechnet es auch die unter solchen Umständen begangene böse That dem Thäter zu; allein es ist weit entfernt sie zu gleicher Zeit als nothwendiges Ergebniß dieser Umstände anzuerkennen. Vielmehr denkt es sich dabei, daß die Selbstbestimmung des Thäters die begrenzende Macht ist für den mitbestimmenden Einfluß jener Momente, daß in seiner Willensrichtung, welche ihren Grund hat in seiner Selbstbestimmung sei es im gegenwärtigen oder in vergangenen Augenblicken seines Lebens, die eigentliche Entscheidung liege, ob er den mächtigen Versuchungen folgt oder widersteht. Weil es aber jenen von der Selbstbestimmung unabhängigen Umständen einen mitwirkenden Einfluß zugestehet, macht es überall, soweit es diese Umstände kennt, Gradunterschiede in der Zurechnung. Wo zwar der Wille der Versuchung sich widersetzte, aber die Versuchung als das Resultat aller jener Umstände so gewaltig war, daß eine ausgezeichnete Widerstandskraft des Willens zu ihrer Überwindung erforderlich gewesen wäre, da mildert sich sein Ausspruch über die Schuld im Vergehen. Dagegen findet es die Schuld doppelt schwer, wenn es von dem Übelthäter weiß, daß alle jene Umstände in einem günstigen Verhältniß zu seiner sittlichen Bildung standen. So wenig stimmt das von einseitigen Zurechnungslehren der Schulen unbestochene fittliche Urtheil der Kantischen Abstraktion bei! Nur darum kann es sie zuweilen zu bestätigen scheinen, weil dem Urtheilenden das wahre Verhältniß aller jener äußern Bedingungen zur sittlichen Entwicklung des Sündigenden, streng genommen, nie vollständig bekannt, öfters gänzlich unbekannt ist, so daß er, insofern er doch zu einem Urtheil, etwa als Bedingung eines bestimmten Handelns, aufgefordert ist, sich auf die That in ihrer Einzelheit beschränken muß. Denn auch das Geständniß des Thäters kann uns wohl die innere Genesiß der Übertretung, aber nie vollständig jenes

Verhältniß enthüllen, weil er dasselbe selbst nicht erschöpfend zu erkennen, noch weniger eine sichere Vergleichung mit der Gestalt desselben bei Andern anzustellen vermag. Aber auch innerhalb jener Beschränkung auf die Handlung für sich hält sich das sittliche Urtheil keinesweges, wie es nach der Konsequenz des Kantischen Freiheitsbegriffes thun müßte, bloß an die nackte Thatsache der Übertretung eines dem Bewußtsein gegenwärtigen sittlichen Gebotes, sondern es erkennt auch da noch Gradunterschiede der Schuld an, die ihm theils objektiv auf den Werthunterschieden der verletzten Pflichten und den Größeunterschieden der Verletzung, theils subjektiv auf den Gradunterschieden in der Klarheit des Bewußtseins von der entgegenstehenden Pflicht beruhen.

An diese Thatsachen des sittlichen Urtheils schließt sich das Christenthum bestätigend an. Zunächst giebt es jener abstrakten Betrachtungsweise ihr Recht, indem es überall im Menschen das sittliche Bewußtsein voraussetzt und ihn darum für alle Übertretung des sittlichen Gesetzes schlechthin verantwortlich macht. Diese Voraussetzung geht so sehr durch das ganze N. T. hindurch, daß es überflüssig ist an Einzelnes zu erinnern. Auch in dem verdunkelten heidnischen Bewußtsein erkennt der Apostel Paulus diesen unauslöschlichen Funken und schreibt darum auch den Heiden die Verantwortlichkeit für ihre Vergehungen zu, Röm. 1, 32. 2, 9—16. Lassen sich diese Urtheile der h. Schr. etwa dahin auslegen, daß ihr eigentlicher Gegenstand jene außerzeitliche Freiheitsthat sei, welche nach der Kantischen Auffassung allerdings alle Sünden der Menschen, wenigstens alle bewußten, einander in Rücksicht der Zurechnung schlechterdings gleich machen muß? Daß alle Sünden eine spezifische Gleichheit mit einander haben, weil sie alle aus einem verkehrten Princip stammen, dieser Satz folgt aus den Grundanschauungen des Christenthums, so gewiß in denselben die strengste Entgegen-

setzung zwischen dem Guten und dem Bösen liegt. Aber innerhalb dieser wesentlichen Gleichheit erkennt das Christenthum die stärksten Unterschiede im Mehr und Minder der Verschuldung an. Es weiß von einer Sünde, welche, im ausdrücklichen Gegensatz gegen alle andern Sünden, nimmermehr vergeben werden wird, Matth. 12, 31. 32, von einer andern, auf welche, gleichfalls im Gegensatz gegen andre Sünden, die brüderliche Fürbitte sich nicht mehr erstrecken soll, 1 Joh. 5, 18. Diese Entscheidungsünden sind aber offenbar nicht jenes radikale Böse, welches außerzeitlich und allgemein sein soll, sondern einzelne Handlungen Einzelner in der Zeit. Eben so sind es Entwickelungen in der Zeit, durch welche die Menschen die Sünde in sich selbst dahin zu steigern vermögen, daß die göttliche Gnade sich von ihnen zurückzieht und sie in ihren verkehrten Sinn dahingiebt, Röm. 1, 24 f. u. a. St. Das Christenthum kennt ferner Gradunterschiede der Schuld, die auf den verschiedenen Graden des Bewußtseins von der Bedeutung der sündlichen That und dem verbindenden Ansehen der entgegenstehenden sittlichen Normen beruhen. Wer diese Normen nicht als seines Herrn Willen weiß und sie übertritt, ist auch strafwürdig, weil er ihr allgemeines bindendes Ansehen auch ohnedieß in seinem Gewissen erkennen muß; aber doppelter Strafe ist der würdig, der sie so weiß, Luc. 12, 47. Wem viel gegeben ist, von dem wird man viel fordern; mit der Steigerung des Bewußtseins steigert sich auch der Fluch der verkehrten That. Darum haftet an der Erscheinung Christi in der Geschichte unmittelbar eine *xpianis*. Sodom und Tyrus und Sidon sind dem Gericht Gottes verfallen wegen ihrer Sünden, aber in viel höhern Grade jene Galiläischen Städte, die den Sohn Gottes von sich gestoßen haben. Denn wenn in Sodom und Tyrus und Sidon die Thaten geschehen wären, die in jenen Städten geschehen sind, sie hätten ihren Sinn geändert, Matth. 11, 21—24. Es giebt also nicht

bloß Gradunterschiede der Schuld, sondern dieselben sind auch durch Umstände bedingt, welche in der Zeit liegen; auch ist dabei nicht von der Beschränktheit menschlicher Zurechnungen, sondern von göttlicher Zurechnung die Rede; wie stimmte damit eine Ansicht überein, nach welcher alle Verschuldung und Zurechnung nur auf die Entscheidungen einer außerzeitlichen Freiheit geht, zu denen sich alles in der Zeit Geschehende nur als Folge verhalten soll? —

Es ist eine zweifache Erkenntniß, deren Mangel Kant die richtige Auffassung des Verhältnisses zwischen dem intelligibeln Sein des Menschen und seinem zeitlich-empirischen Leben unmöglich machte.

Einerseits verkannte er — freilich nicht er allein, sondern überhaupt jene spiritualistische, Raum und Zeit als eine dem Wesen des Geistes fremde Schranke betrachtende Richtung, die in der Philosophie und Theologie oft genug vorgekommen ist —, daß alles abgeleitete, bedingte Sein irgend einer Zeitlichkeit und Räumlichkeit zur vollen Wirklichkeit seiner Existenz bedarf. Der geschaffene Geist kann sich selbst, den konkreten Inhalt seines Seins, nicht wie mit einem Schlage haben, weil er sich nicht von sich selbst hat, weil er einen abhängigen Anfang seiner Existenz hat; darum muß er werden, damit er sei, was er ist seinem Begriffe nach. Die Form des Werdens aber ist die Zeit. Der geschaffene Geist kann ferner vermöge seiner Bedingtheit sich selbst nicht haben, ohne anderes bedingtes Sein, geistiges wie materielles — denn die Geister sind von Natur undurchdringlicher als die Körper, nur daß jene ihre Undurchdringlichkeit durch die Liebe als das communicativum sui aufzuheben vermögen, diese nicht — von sich auszuschließen, sich von ihm abzuondern. Diese wesentliche Schranke fordert ihre bestimmte Ausprägung und findet sie in einer dem Geiste angemessenen Leiblichkeit. Geht der endliche Geist der Macht

9. B.

verlustig seine immanente Schranke in dieser bestimmten ihm objektiven Äußerlichkeit auszuprägen, so fehlt ihm auch das Vermögen zu wirken und sich andern Wesen seiner Art zu offenbaren. Wie demnach Zeit und Raum das geschaffene Sein als einzelnes scheiden, so verbinden sie das Geschiedene wieder als Bedingungen der erfahrenden Erkenntniß\*), worin der Geist die Fälle des besondern Seins in sich aufnimmt.

Wir sind keinesweges berechtigt die bestimmte Form, welche Zeit und Raum, unsre successive Entwicklung und unsre Leiblichkeit gegenwärtig für unser Wahrnehmen und Bewußtsein haben, für die einzig mögliche, für die immer und überall gültige zu erklären; aber dazu sind wir berechtigt den Eintritt in das Jetzt und das Hier als einen Fortschritt im Sein des individuellen Geistes zu betrachten, wodurch er erst zur vollen Bestimmtheit seiner Existenz zu gelangen vermag. Die Philosophie sucht die Niedrigkeit und die Erhabenheit des Menschen an falscher Stelle, so lange sie jene in der Zeitlichkeit und Räumlichkeit, diese in der Zeitlosigkeit und der sogenannten reinen Geistigkeit seiner Existenz sucht. Wie in der Beschränkung sich der Meister zeigt, so verschmäht Gott nicht — das ist die andre Wahrheit, welche Kant verkennet — diesem in Zeit und Raum beschlossenen Dasein den höchsten Inhalt anzuvertrauen. Es ist überall Gottes Art nicht seine großen Gedanken prahlerisch auszuliegen; vielmehr entzieht er sie, ihre Strahlen löschend, den rohen und frechen Blicken und verblüht seine höchsten Werke in eine unscheinbare Gestalt. Wenn der ächte Künstler in dem engen Raume des menschlichen Leibes eine innere Unendlichkeit

\*) Die Kritik der reinen Vernunft hat, wie Trendelenburg in den logischen Untersuchungen Th. 1, S. 128 ff. trefflich zeigt, allerdings dargethan, daß Raum und Zeit subjektive Bedingungen a priori unsers Wahrnehmens und Erfahrens sind, aber keinesweges, daß sie nur subjektiv, daß sie nicht auch Formen der Dinge selbst sind.

von Schönheit und Bedeutsamkeit zu enthüllen weiß, wem hat er das abgelernt als dem schöpferischen Meister? Die Zeit, die der kritisch-idealistische Philosoph verachtet, hat Gott so groß geachtet, um in ihr, und zwar an einem bestimmten Zeitpunkt (Gal. 4, 4), die Menschwerdung seines Sohnes und die Erlösung des menschlichen Geschlechtes zu vollbringen. Nicht fern von dir, daß du zum Himmel hinauf- oder in den Abgrund hinabsteigen müßtest, sondern nahe bei dir innerhalb der Schranke des irdischen Daseins ist das Wort von der Gerechtigkeit aus dem Glauben (Röm. 10, 6—8), und mitten in der Zeit bietet sich dir der Besitz des ewigen Lebens dar (Joh. 6, 47).

---

Die von Kant entwickelte Auffassung des Freiheitsbegriffes und seines Verhältnisses zum Bösen wurde von seinen nächsten Anhängern und Nachfolgern in ihrer wesentlichsten Bestimmung aufgegeben. C. G. Erh. Schmid wollte von einem positiven Grunde des Bösen in der Sphäre des Intelligibeln, von einer Selbstbestimmung der Freiheit zum Bösen nichts wissen, sondern leitete dasselbe von einer — allerdings ursprünglichen, also dem intelligibeln Substrat unsres empirischen Charakters zuzuschreibenden — Einschränkung unsrer moralischen Freiheit her\*). Fichte begnügte sich mit einer Erklärung des Bösen, die von der Ableitung desselben aus der Sinnlichkeit nicht wesentlich verschieden ist, und deren Princip, so sehr er sich bemüht ihm eine positive Bedeutung zu geben, sich eben so unvermeidlich wie der Ursprung aus der Sinnlichkeit in eine bloße Schranke und Verneinung auflöst; er fand den allgemeinen

---

\*) Versuch einer Moralphilosophie S. 335. 336. 379 (zweite Ausg.).



Grund des Bösen in der „Trägheitskraft der Natur“\*). Erst Schelling nahm den Faden der Untersuchung da, wo ihn Kant fallen lassen, wieder auf in einem Werke, welches nicht bloß ohne Frage die bedeutendste Leistung der neuern Spekulation in ihren Forschungen über Freiheit und Böses ist, sondern dem an Tiefe und unerfchöpflichem Reichthum der Gedanken, an Adel und Macht der Darstellung überhaupt nur sehr Weniges in der gesammten philosophischen Literatur gleich kommt — in den „philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“\*\*). Es versteht sich von selbst, daß, wie diese Abhandlung die menschliche Freiheit und den Ursprung des Bösen in ihr nicht isolirt behandelt, wir die Bestimmungen darüber im

\*) System der Sittenlehre S. 262 f. Treux hält an der ursprünglichen Bedeutung des radikalen Bösen fest die sonst unbedeutende Schrift von A. C. Christ. Heydenreich, über Freiheit und Determinismus und ihre Vereinigung. 1793. Doch verderbt auch sie zuletzt den Kantischen Gedanken von Grund aus, indem sie das radikale Böse in einen göttlichen Erziehungsplan aufnimmt, vermöge dessen „der Zögling der Vorsehung — vom Bösen anfangen mußte, damit sich seine persönliche Würde und die gesetzgebende Majestät seines guten Geistes durch Bekämpfung desselben höhere Kraft erstrebte, und durch dieß selbstthätige Hinaufzingen von der Finsterniß zum Licht — der belohnenden Güte Gottes sich würdig machte“ S. 130. 131. D. h. der Mensch erhielt die Aufgabe gut zu machen, was Gott gestiftentlich schlecht gemacht hatte.

\*) Sämmtliche Werke, Abth. 1, B. 7, S. 331—416; womit zu vergleichen ist das Denkmal der Schrift Jakobi's von den göttlichen Dingen zc. ebenda B. 8, S. 19—136, sowie der Brief an Eschenmayer S. 161—189. In Schellings Vorlesungen über die Philosophie der Offenbarung, Abth. 2, B. 3. 4, findet sich eine Darstellung der Lehre vom Satan als amphibolischem Princip, die mit seiner Potenzenlehre in genauer Verbindung steht, vgl. B. 4, S. 241—278; aber neue Untersuchungen über die Freiheit des Menschen im Zusammenhange mit dem Bösen, die eine wesentliche Modifikation des in jenen Abhandlungen Enthalteneu ergäben, werden da nicht angeführt.

Zusammenhänge mit den dort entwickelten Grundprincipien auffassen müssen.

Um die Freiheit zu erklären, geht die Abhandlung aus von dem Gegensatz zweier gleich ewiger Principien, des finstern und lichten, des realen und idealen, des particularisirenden und des universalisirenden, der Selbstheit und des Verstandes. Die Vereinigung dieser beiden Principien ist die Bedingung alles Lebens; der Idealismus bedarf eines lebendigen Realismus zu seiner Basis. Darum sind die beiden Principien auch in Gott, insofern in ihm unterschieden werden muß Gott als existirender und der Grund seiner Existenz, den er als causa sui eben in sich selbst hat, aber doch als ein von ihm, dem Existirenden, unterschiedenes Wesen, die Natur in Gott\*). Nur insofern in Gott das ideale Princip mit einem von demselben unabhängigen Grunde zu Einer absoluten Existenz vereinigt ist, ist er persönlich\*\*). Wie vor dieser Zweifelt der Principien die absolute Indifferenz des Ungrundes liegt, so erhebt sich über ihr die absolute Identität des Geistes; aber über dem Geist ist der anfängliche Ungrund, insofern er nun zur Liebe, die Alles in Allem ist, verklärt ist\*\*\*).

In den Naturwesen sind die beiden Principien überall nur in bestimmtem Grade Eins; nur in den persönlichen Wesen können sie vollkommen Eins werden †). In Gott ist diese Identität eine unauflöbliche, im Menschen ist sie eine zertrennliche und muß es sein, weil, wenn sie in ihm unauflöblich wäre wie in Gott, der Mensch von Gott gar nicht unterschieden wäre und

---

\*) N. a. o. S. 358 f. Denkmäl Jakobis a. a. O. S. 71 f. S. 69. Briefe an Eschenmayer S. 164 f.

\*\*\*) N. a. O. S. 394 f. 399 f. Denkmäl Jakobis a. a. O. S. 79 f.

\*\*\*) N. a. O. S. 406 f.

†) N. a. O. 358 f. 375.

Gott als Geist und Liebe sich nicht offenbaren könnte\*). Der Gegensatz dieser beiden Principien ist aber noch nicht gleich dem Gegensatz des Guten und Bösen; vielmehr ist das Princip der Selbstheit, im Grunde oder der Potentialität bleibend, selbst Moment des wirklichen Guten, seine nothwendige Basis\*\*). Das Böse entsteht erst durch eine positive Umkehrung der Principien, dadurch daß die Selbstheit sich von dem intelligenten Princip losreißt und über dasselbe erhebt\*\*\*). Die Möglichkeit dieser Umkehrung liegt für den Menschen in der Zertrennlichkeit der Principien, während sie in den Naturwesen auf nothwendige Weise aneinander gebunden sind †).

Halten wir hier den Fortschritt unsrer Berichterstattung einen Augenblick an, so wird in diesen Bestimmungen das Böse entschieden als positiver Gegensatz gegen das Gute, als ein aller Ordnung und allem harmonischen Zusammenhange feindseliges Princip der Störung und Entzweiung gefaßt. Darin liegt denn unmittelbar zugleich die Anerkennung, daß hier alle Ableitung aus Begriffen schlechterdings nicht weiter geht als bis zur Möglichkeit des Bösen, daß aber die Wirklichkeit des Bösen auf diesem Wege nie erreicht, sondern nur durch Erfahrung gefunden werden kann. Auch ist ja, wie Schelling selbst ausdrücklich anerkennt ††), das Böse nicht bloß die Auflösung des Bandes zwischen den beiden Principien — dafür ließe sich allenfalls noch eine teleologische Nothwendigkeit denken, diese nämlich, damit im Menschen das Bewußtsein von der verschiedenen Natur jedes dieser Principien in seiner Besonderheit als die Bedingung der vollkommensten Vereinigung beider entstehe —

\*) A. a. D. S. 359. 377 f.

\*\*) A. a. D. S. 360 f. 375.

\*\*\*) A. a. D. S. 362 f. 389 f. 399.

†) A. a. D. S. 375.

††) A. a. D. S. 365.



sondern die Verkehrung ihrer wahren Ordnung; diese Verkehrung würde aber aufhören Verkehrung zu sein, wenn sie selbst die Bedingung der vollkommenen Ordnung wäre.

Und in diesem Sinne bestimmt auch Schelling das Verhältniß des Bösen zum Guten in mannichfachen Äußerungen, und zwar nicht bloß da, wo die Untersuchung es überhaupt erst mit der Möglichkeit des Bösen zu thun hat, sondern auch nach ihrem Ubergange zur Wirklichkeit desselben. So wird die Nothwendigkeit, daß ein allgemeiner Grund der Sollicitation zum Bösen sei, zunächst nur darauf gestützt, daß der Mensch sich der beiden Principien bewußt werden solle\*). Eben so wird von dem Willen des Grundes gesagt, daß er die Liebe nicht zu zerbrechen verlange, ob es gleich oft so scheine\*\*); wonach wir also diesem Willen, durch den die Offenbarung der Liebe selbst bedingt sein soll, ein wirkliches, ernstlich gemeintes Widerstreben gegen die Liebe, wodurch er erst ein böser Wille würde, nicht werden zuschreiben dürfen. Ist ja doch das Wirken des Grundes und somit der Eigenwille des Menschen nur insofern Bedingung des Guten, als er eben seinem Begriffe gemäß im Grunde bleibt, dem idealen Princip unterworfen\*\*\*); wie denn auch das Streben des Grundes im erschaffnen Wesen sich für sich zu actualisiren immer vergeblich bleiben muß †). Darum wird dem Menschen dieses beigelegt, die Selbstbewegungsquelle zum Guten und Bösen in sich zu haben ††); was ja keinen Sinn

\*) U. a. D. S. 374.

\*\*\*) U. a. D. S. 375.

\*\*\*) U. a. D. S. 365. 399. So sagt Schelling S. 366 auch von der Krankheit, „dem wahren Gegenbild des Bösen“, sie entstehe nur dadurch, daß das, was seine Freiheit oder sein Leben nur dazu habe, daß es im Ganzen bleibe, für sich zu sein strebe.

†) U. a. D. S. 378.

††) U. a. D. S. 374.

hätte, wenn er sich ausschließlich zu einem von Beiden oder zu Beiden etwa nach einander bewegen müßte. Daß dieß nicht die Meinung ist, erhellt auch aus dem Ausdruck S. 439: dadurch, daß die Selbstheit — im Menschen — Geist sei, sei sie frei von beiden Principien. Demgemäß wird denn auch weiterhin gesagt, daß es für den Menschen, weil er aller Eigenheit absterben müsse, um im Centrum leben zu können, ein fast nothwendiger Versuch sei aus diesem in die Peripherie heraustrreten \*); worin doch dieses liegt, daß es für den Menschen zwar eine gewaltige Sollicitation zum Bösen, aber doch keine wirkliche Nothwendigkeit des Bösen gebe. Darum wird unmittelbar darauf das Böse als eigne Wahl und Schuld des Menschen bezeichnet.

Und doch bricht durch diese Reihe von Gedanken überall eine andre Anschauungsweise hindurch, die uns zu einem entgegengesetzten Resultat führen will. Wenn „nur die überwundene, also aus der Aktivität zur Potentialität zurückgebrachte Selbstheit das Gute ist“\*\*), so folgt, daß die Selbstheit, damit das Gute werde, in diese Aktivität, in eine abnorme, periphere Stellung heraustrreten muß. Dieses Heraustrreten ist aber eben das Böse. Und so behauptet denn auch die Abhandlung, das Böse sei zur Offenbarung Gottes nothwendig gewesen, jedes Wesen könne nur in seinem Gegentheil offenbar werden, Liebe nur in Haß, Einheit in Streit\*\*\*); der Wille der Liebe müsse ein Widerstrebendes finden, darin er sich verwirklichen könne †); es müsse auch im Reich des Geistes ein Princip der Finsterniß sein, der Geist des Bösen, d. h. der Entzweiung von Licht

\*) A. a. O. S. 381.

\*\*) A. a. O. S. 400. Vgl. den Br. an Eschenmayer a. a. O. S. 174 f.

\*\*\*) A. a. O. S. 374.

†) A. a. O. S. 375.

und Finsterniß\*) — eben durch Losreißung des zweiten Princips vom ersten; das Mysterium, das die Sünde zu profaniren strebe, sollte offenbar werden; denn nur im Gegensatz der Sünde offenbare sich jenes innerste Band der Abhängigkeit der Dinge und das Wesen Gottes, das gleichsam vor aller Existenz und darum schrecklich sei\*\*).

Wir glaubten, und gewiß mit gutem Grund, annehmen zu dürfen, dieses Beschlossensein in der göttlichen Ordnung des Lebens und seiner Entwicklung solle nur der Möglichkeit des Bösen, dem Anknüpfungspunkte, welchen die Entstehung desselben in dem Princip der Selbstheit hat, zu gute kommen, so daß das Wirklichwerden des Bösen Willkür und Zufälligkeit bliebe, d. h. in keinem vernünftigen Zusammenhange und in keiner zwecklichen Nothwendigkeit (eben so wenig natürlich in einer ursachlichen) begründet wäre. Hier aber erkennen wir, daß auch die Wirklichkeit des Bösen von dieser göttlichen Nothwendigkeit umfaßt sein soll. War in jener Betrachtungsweise das ethische Princip das herrschende, wie wir es von einer Untersuchung über den Begriff des Bösen fordern müssen, so dominirt in dieser Ansicht eine naturphilosophische Auffassung. Das Böse wird zu einer kosmischen Potenz, die als Erregerin aller Kräfte eben so in der Natur wie im Menschen wirksam ist\*\*\*); ja das Begreifen des Guten und Bösen im Menschen wird ausdrücklich von der Erkenntniß dieses allgemeinen Bösen abhängig gemacht†). Zum Grunde liegt die naturphilosophische Idee der Identität von Geist und Natur, welche jenen aus dieser nur durch quantitative Unterschiede und Steigerungen hervor-

\*) A. a. D. S. 377.

\*\*) A. a. D. S. 391.

\*\*\*) A. a. D. S. 372.

†) A. a. D. S. 381.

gehen läßt. Mit der Erscheinung des Geistes — im Menschen — tritt nicht ein neues Princip ein in das Gebiet des kreatürlichen Lebens, wie doch schon die Genesis bestimmt andeutet R. 1, B. 26. R. 2, B. 7, sondern die Principien sind dieselben, die schon in der Natur waren, und nur ihre Offenbarung ist eine vollkommenerere. Die Natur verklärt sich zum Geiste oder der Geist erhebt sich aus der Natur durch immer tiefere Scheidung und durch die damit möglich gemachte höhere und innigere Verbindung des Wirkens jener Principien. — Wie es überhaupt der Theologie schwerlich frommen würde, wenn sie, den dringenden Mahnungen ausgezeichneter Geister, Steffens', Baaders, neuerlich auch Rothes, folgend, sich aus einer Verschmelzung mit der spekulativen Naturwissenschaft frische Kräfte holen wollte, so können wir namentlich nicht glauben, daß das Verständniß des Bösen anderswo besser zu gewinnen ist als in dem Gebiet, in welchem es überhaupt nur ein eigentliches Böses giebt\*), im Gebiet des Geistes und der Freiheit. Sind in der Natur „Vorzeichen“ oder „Gegenbilder“ des Bösen anzutreffen, so können uns diese grade erst durch das in der sittlichen Sphäre schon erkannte Böse verständlich werden. Dieß ist der Boden, auf dem das Problem gelöst werden muß, oder es bleibt unauf löslich. —

Neben diesen beiden Auffassungen des Verhältnisses zwischen dem irrationalen und dem intelligenten Princip tritt an mehreren Stellen eine dritte hervor, welche wesentlich dualistisch ist. Hier bekommt der Gegensatz zwischen dem Grunde und dem idealen Princip die Gestalt eines ernsthaften Kampfes selbstständiger Mächte, in welchem jede die andre zu zerstören strebt. Der Grund reagirt gegen die Freiheit und setzt, das kommende Licht (in der Geschichte) vorempfindend, alle Kräfte aus der

\*) Die Abhandlung erkennt dieß im Grunde selbst an S. 377.

Unentschiedenheit, um ihm im vollen Widerstreit zu begegnen\*). Aber mit gleich entschiedener Feindschaft tritt ihm das ideale Princip entgegen; die Verbindung des allgemeinen Willens mit einem besondern Willen im Menschen scheint ein Widerspruch, dessen Vereinigung schwer, wenn nicht unmöglich ist. Denn das Centrum des allgemeinen Willens, in das der Mensch erschaffen worden, ist für jeden besondern Willen — also für das Princip der Selbstheit, für das Wollen und Wirken des Grundes, durch das der Mensch überhaupt erst ein besonderes Wesen ist — verzehrendes Feuer\*\*). Eben so ist von einem Fürsich- und Alleinwirken des Grundes die Rede, aus welchem Schöpfungen hervorgegangen sein sollen, die aber nicht die Macht hatten zu dauern\*\*\*), und S. 410 wird ganz allgemein gesagt, daß alle Naturwesen ein bloßes Sein im Grunde haben, während wir nach frühern Bestimmungen — und wir dürfen hinzusetzen: nach den Grundbegriffen des Schelling'schen Identitätssystem — annehmen mußten, daß auch in jedem Naturwesen beide Principien sich verbinden.

Und kann uns der starke Zug zu dualistischen Konsequenzen im Zusammenhange dieser Ansicht überraschen? Sie bietet zwei gleich ewige, von einander relativ unabhängige, ja mit einander streitende Principien dar und als über beiden stehende Ureinheit, also als einige Bürgschaft für den Sieg des intelligenten Principes und die Unterwerfung des Grundes, insofern diese Bürgschaft nicht rein aus der Erfahrung genommen werden soll, die absolute Indifferenz, den Urgrund oder Ungrund, der kein andres Prädikat hat als das der Prädikatlosigkeit†).

---

\*) A. a. O. S. 379. 381. vgl. S. 399 f.

\*\*) A. a. O. S. 381.

\*\*\*) A. a. O. S. 378.

†) A. a. O. S. 406.



War der Grund die ahnungsvolle, an verhällten Gestalten reiche Nacht, die in ihrer dunkeln Tiefe einen Blick dämmernden Lichtes verschließt, so ist der Ungrund die Urnacht, in welcher alle und jede Bestimmungen schwinden. Eine solche Indifferenz kann uns die gesuchte Bürgschaft nicht gewähren. Ist sie selbst gegen den Gegensatz des Guten und des Bösen gleichgültig, so ist, insofern ihr überhaupt ein Wirken zugeschrieben werden kann, nicht einzusehen, warum dasselbe nicht eben so gut dem Grunde die Herrschaft sollte zuwenden können als dem idealen Princip. Auch ist dieses Bedenken damit nicht erledigt, daß die Abhandlung den Ungrund doch zugleich als Liebe bezeichnet. Denn wie unabhängig die Erhebung des Ungrundes zur Liebe von der Zeit sein mag, jedenfalls ist sie im Sinne der Abhandlung Resultat eines Processes. Das aber ist eben die Schwierigkeit, wie aus diesem Ungrund, der „nichts Anders ist als das Nichtsein aller Gegensätze“, in dem wir darum eben so wenig einen Drang etwas zu werden als einen Willen etwas zu schaffen denken können, überhaupt ein Proceß hervorzugehen vermag, und wie das Wesen dieses Ungrundes uns gewiß machen soll, daß das ewige Resultat des Processes die Liebe sein wird. Die letztere Schwierigkeit — und damit zugleich die erste — scheint die Abhandlung selbst zu heben, indem sie dieses Resultat unmittelbar als Zweck des Ungrundes setzt: „Der Ungrund theilt sich in die zwei gleich ewigen Anfänge nur, damit die zwei, die in ihm als Ungrund nicht zugleich oder Eines sein konnten, durch Liebe Eins werden, d. h. er theilt sich nur, damit Leben und Liebe sei und persönliche Existenz“ \*). Aber um sich diesen Zweck der Liebe setzen zu können, muß der Ungrund eben mehr als bloßer Ungrund, mehr als das schlechterdings prädikatlose Wesen, muß er schon ein seiner selbst bewußtes und liebendes

\*) A. a. O. S. 408.

Wesen sein, kann also als Geist und Persönlichkeit nicht erst, wenn gleich immerhin auf ewige Weise, aus einem durch jene Zwecksetzung in Bewegung gebrachten Prozesse hervorgehen.

So drängt diese Lehre durch sich selbst über sich selbst hinaus zu einem Ergebnis, in welchem sie mit der christlichen Religion zusammenstimmt, zur Anerkennung der absoluten Persönlichkeit, die über den Weltproceß schlechthin erhaben ist und ihn, doch nicht ohne ihr Wirken nach außen im vollen Ernst seinen Bedingungen dahinzugeben, zu seinen Zielen leitet. Damit ist denn auch eine Einheit gewonnen, die stark genug ist die gewaltigen Gegensätze, die in der Welt mit einander kämpfen, sich zu unterwerfen, während, wenn diese Gegensätze auf das göttliche Sein selbst übertragen werden, der Angrund ein viel zu abstraktes Wesen ist, um den Dualismus, die gänzliche Entzweiung jener beiden Principien in Gott selbst, abwehren zu können.

Was nun den Begriff der menschlichen Freiheit, den eigentlichen Gegenstand der Abhandlung betrifft, so soll derselbe eben auf das dualistische Element dieser Ansicht gestützt werden. Nachdem der Freiheitsbegriff des Idealismus in seiner Wahrheit anerkannt, aber zugleich, weil nur allgemein und formell, als unzureichend zur Lösung des Problems bezeichnet worden, wird als der reale und lebendige Begriff der Freiheit dieses aufgestellt, daß sie ein Vermögen des Guten und des Bösen sei\*). Hiergegen erhebt sich nun aber die Schwierigkeit, wie aus Gott, insofern er das vollkommenste Wesen und lauter Güte ist, ein Vermögen zum Bösen folgen könne. Ist also die Freiheit ein Vermögen zum Bösen, so muß sie eine von Gott unabhängige Wurzel haben. Und diese Forderung ist es eben, womit die Abhandlung vom Begriff der Freiheit aus zur Auf-

\*) A. a. O. S. 352.

stellung jener beiden Principien, wovon das eine das ist, was in Gott selbst nicht Er Selbst ist, d. h. was Grund seiner Existenz ist\*), sich den Weg bahnt. Der Mensch hat dadurch, daß er aus dem Grunde, einem von Gott selbst zwar unabtrennlichen, aber doch unterschiedenen Wesen, entspringt, ein in Beziehung auf Gott unabhängiges Princip in sich\*\*), und nur Kraft dieses Ursprungs vermag er eine Freiheit zu besitzen, die wesentlich auch ein Vermögen des Bösen ist; und andrerseits kann das Böse als ein Positives dann erst begriffen werden, wenn „eine Wurzel der Freiheit in dem unabhängigen Grunde der Natur erkannt ist“\*\*\*).

Ist damit der reale Begriff der Freiheit festgestellt), so wird nun auch der formale Begriff derselben bestimmt. Nach diesem Begriff ist der Mensch Ur- und Grundwollen, das sich selbst zu etwas macht††). Als geistiges Wesen hat er kein Sein vor und unabhängig von seinem Willen†††). Folgen darum gleich seine einzelnen Handlungen mit unverbrüchlicher Nothwendigkeit aus seinem bestimmten Wesen, so ist diese innere Nothwendigkeit selber die Freiheit; das Wesen des Menschen ist wesentlich seine eigne That\*†).

Allein ist denn nun damit jene Schwierigkeit, die an dem Verhältniß des Bösen in der Creatur zu dem Alles bedingenden Willen Gottes haftet, der Knoten, in den sich

\*) A. a. D. S. 357 f.

\*\*\*) A. a. D. S. 362 f. vgl. S. 354.

\*\*\*) A. a. D. S. 371.

†) Es wird kaum nöthig sein daran zu erinnern, daß von uns im ersten Kapitel dieser Abtheilung der Begriff „reale Freiheit“ in einem andern Sinne genommen ist, weil die Auffassung des Freiheitsbegriffes überhaupt nicht dieselbe ist.

††) A. a. D. S. 385.

†††) A. a. D. S. 388.

\*†) A. a. D. S. 385.

alle andern zusammenziehen, wirklich gelöst? — Das Böse als solches kann allerdings nur in der Kreatur entspringen; aber sein Wirklichwerden hat die Erregung des finstern Naturgrundes, die Lostrennung desselben vom idealen Princip, um in der Kreatur für sich zu wirken und gegen Einheit und Ordnung zu reagiren, zur Voraussetzung\*); „das Böse ist ja nichts Anders als der Urgrund zur Existenz, inwiefern er im erschaffenen Wesen zur Aktualisirung strebt“\*\*). Um nun die Freiheit Gottes selbst zu retten und den Dualismus abzuhalten, muß diesem Fürsichwirken des Grundes ein Wirken lassen von Seiten Gottes als Geistes und Liebe entsprechen; welches der einzig denkbare Begriff der Zulassung sein soll\*\*\*). Aber dann ist offenbar eben dieses Wirkenlassen des Grundes der Punkt, auf den sich dieselben Schwierigkeiten häufen, welche, wie sie Schelling zu Anfang der Abhandlung mit wenigen starken Zügen gezeichnet hat, die Versuche das Vorhandensein des Bösen mit den Principien des Theismus zu vereinbaren treffen. Wie kann Gott zulassen, daß der Grund im erschaffenen Wesen zur Aktualisirung strebt, wenn damit das Böse, ein Gott widerstrebender Wille gegeben ist?

Oder soll diese Frage schon durch den Beweis, daß ein von Gott dem Existirenden verschiedner Grund der Existenz sein müsse, beantwortet sein? Aber dieser Beweis reicht doch keinesfalls weiter als bis zur Nothwendigkeit des Grundes in seiner Einheit mit dem existirenden Gott, des Grundes, insofern er das ist, was er seinem Begriffe nach sein soll, eben nur Grund, Träger des Lichtprincips; die Nothwendigkeit eines Grundes, der aus seiner wahren Stellung heraustritt, um für

\*) A. a. O. S. 374. 75. 380. 81.

\*\*) A. a. O. S. 378.

\*\*\*) A. a. O. S. 375.

sich wirkendes, herrschendes Princip zu sein, ist damit keinesweges dargethan. Auch würde, wenn jener Beweis auch für die Umkehrung gelten sollte, der obigen Verwahrung ungeachtet folgen, daß das Böse als allgemeines Princip Bedingung der Existenz Gottes wäre; was mit der ausgesprochenen antidualistischen Richtung der Abhandlung in offenbarem Widerspruch stehen würde. Läßt sich also von dieser Erhebung des Grundes zum herrschenden Princip nicht sagen, daß Gott sie positiv, wenngleich nur bedingter Weise, nämlich als Bedingung seiner Existenz, wollen müsse oder könne, nun so behauptet allerdings der Begriff der Zulassung seinen eigenthümlichen Sinn, den des Nichtverhinderns einer von einer andern Ursache ausgehenden Wirksamkeit, welche der Zulassende verhindern könnte. Aber es ist dann nicht mehr einzusehen, warum dieser Zulassungsbegriff nicht auch einem lediglich in der Sphäre der Creatur sich erhebenden Princip, durch dessen Fürsichwirken das Böse entstehen, zu gute kommen sollte, indem die absolute Abhängigkeit des Geschöpfes, welche man dagegen geltend machen könnte, eben durch diese Zulassung in bestimmter Beziehung aufgehoben würde. Soll dagegen die göttliche Zulassung des Bösen in letzter Instanz in ein positives Wollen desselben übergehen, damit Gott als Liebe reell existiren könne vermittelt ihres Gegensatzes, so steht dem entgegen die schon sonst in dieser Schrift zur Genüge auseinandergesetzte Unmöglichkeit das Böse aus dem göttlichen Willen abzuleiten, ohne entweder den Begriff des Bösen oder den des göttlichen Willens zu vernichten.

Bietet also die Lehre vom Grunde zur Überwindung dieser allgemeinen Schwierigkeit keine Mittel dar, für welche nicht Entsprechendes, wenngleich natürlich anders abgeleitet, auch auf dem Boden des Theismus zu gewinnen wäre, so erhebt sich dagegen wider die menschliche Freiheit im Bösen als Grundlage der Zurechnung eine andere Schwierigkeit, die jener Lehre eigen-

thümlich ist. Nach den Grundbegriffen derselben hat der Mensch ein Vermögen des Bösen nur, insofern seine Freiheit eine Wurzel in dem von Gott selbst verschiedenen Grunde hat, und zum wirklichen Wollen des Bösen wird er erregt durch die Sollicitationen des Grundes, durch dessen Widerstreben gegen die Einheit. Hier ist nun wohl, insofern die göttliche Zulassung dieses in dem erschaffenen Wesen sich actualisirenden Widerstrebens im realsten Sinne, also als eine göttliche Selbstbeschränkung genommen wird, für eine relative Unabhängigkeit des Grundes und seines Wirkens von Gott selbst und eben damit für eine gleiche Unabhängigkeit des für das Böse sich entscheidenden Menschen geforgt; aber wie läßt sich darauf Freiheit und Zurechnung gründen, wenn er nur insofern von jener an sich unbedingt bestimmenden Macht frei ist, als er von einem andern ewigen, allgemeinen Princip in Besitz genommen wird, welches die Selbstheit in ihm erregt und zur Herrschaft erhebt? So bleibt der Wille des Menschen doch verschlungen in die Bewegungen und Kämpfe allgemeiner kosmogonischer Potenzen, von denen die andre sofort da eintritt, wo die erste zurückschweicht, welche also einer Selbstständigkeit des erschaffenen Wesens gar keinen Raum lassen.

Es liegt nahe aus der Entwicklung des formalen Freiheitsbegriffes bei Schelling dagegen geltend zu machen, daß der Mensch ja doch die Selbstbewegungsquelle zum Guten und zum Bösen gleicherweise in sich habe, daß seine Selbstheit als Geist frei sei von beiden Principien, daß, wenn er für das Böse als die Umkehrung des wahren Verhältnisses zwischen beiden Principien entschieden sei, dieß seine eigne That, ein Heraustrreten aus einer ursprünglichen Unentschiedenheit sei. Wohl, aber wenn wir an diesen Bestimmungen festhalten, so ist auch kein Grund mehr vorhanden die Freiheit des Willens durch zwei entgegengesetzte Principien zu bebingen. Dann

aber kann, was die Abhandlung als die reale Definition der Freiheit aufstellt: Vermögen des Guten und des Bösen, unmöglich die ursprüngliche, sondern erst eine abgeleitete Bestimmung ihres Begriffes sein\*). Denn der kreatürlichen Freiheit ein doppeltes Princip geben ist noch etwas ganz anders als ihr die Nothwendigkeit zuschreiben sich zwischen den vor ihr liegenden Möglichkeiten des Guten und des Bösen zu entscheiden.

Um es kurz zu sagen: der formale und der reale Freiheitsbegriff — nach der Terminologie dieser Abhandlung — stimmen nicht wahrhaft zusammen. Dieß zeigt sich auch darin, daß das Heraustreten des Menschen aus der Unentschiedenheit für unmöglich erklärt wird, wenn nicht ein allgemeiner Grund der Versuchung zum Bösen wäre, der die Eigenheit und den Gegensatz hervorruft, damit, wenn nun der Wille der Liebe aufgeht, dieser ein Widerstrebendes finde, worin er sich verwirkliche\*\*). Verstehen wir diese Erklärung recht, so opfert sie den formalen Freiheitsbegriff dem realen auf, in welchem wir doch die wirkliche Freiheit nicht zu finden vermögen, sondern nur jenes Verschlungensein unseres sittlichen Bewußtseins und Wollens in einen allgemeinen kosmischen Proceß. Überhaupt dürfte es keiner Freiheitslehre, die diesen Begriff auf ein dualistisches Element stützen will, gelingen die Erwartungen zu befriedigen, die sie grade bei dem ethischen Interesse an der Freiheit zunächst erregen wird. —

Sehen wir nun, wie Schelling diese formale Seite des Freiheitsbegriffes näher bestimmt.

In Beziehung auf die intelligible Freiheit und ihr Verhältniß zum sittlichen Leben in der Zeit konnten seinem

\*) Diese Folgerung wird sich dadurch bestätigt, daß ja doch das Böse nach S. 403 f. einmal endet, also die Freiheit aufhören soll Vermögen des Bösen zu sein.

\*\*) H. a. D. S. 374. 75.

durchbringenden Blick die Widersprüche nicht entgehen, in die sich die Kantische Behandlung dieses Begriffes verwickelt hatte. Von den widerstreitenden Richtungen, in denen Kant die Untersuchung aufgenommen hatte, führt Schelling darum die eine, die seinen Principien entsprechende, mit Entschiedenheit durch; die damit unverträglichen Vorstellungen fallen von selbst weg. Kant hatte es schon ausgesprochen, daß „das Sinnenleben in Ansehung des intelligibeln Bewußtseins seines Daseins (der Freiheit) absolute Einheit eines Phänomens habe, welches — nach der absoluten Spontaneität der Freiheit beurtheilt werden müsse“\*); er hatte den empirischen Charakter nicht der einzelnen Handlungen, sondern des Menschen das sinnliche Schema des intelligibeln Charakters genannt\*\*). Sollen wir uns hierbei etwas Bestimmtes denken, so liegt doch wohl dieses darin, daß auf die intelligible Freiheit nicht die einzelnen Willensentscheidungen, die einander auch in demselben Subjekt vielfach widersprechen, unmittelbar als solche bezogen werden dürfen — wie doch Kant gewöhnlich thut —, sondern daß das gesammte sittliche Sein des Menschen als der zeitliche Reflex einer intelligibeln Urentscheidung, gleichsam erzeugt durch Brechung und Zertheilung des einfachen Strahles im Element der Zeit, zu betrachten ist. Aus diesem Gesichtspunkt nun faßt Schelling die That der Selbstentscheidung, wodurch das Leben des Menschen in der Zeit bestimmt sei, und welche dem Leben nicht der Zeit nach voran-, sondern durch die Zeit (unergriffen von ihr) hindurchgehe als eine der Natur nach ewige That\*\*\*). Der Mensch, der hier entschieden und bestimmt erscheine, habe in der ersten Schöpfung sich in bestimmter Ge-

\*) Kr. der prakt. Vern. S. 144.

\*\*) Kr. der reinen Vern. S. 430.

\*\*\*) A. a. O. S. 385 f.



stalt ergriffen — nämlich, wie gleich darauf gesagt wird, in der Eigenheit und Selbstsucht — und werde als solcher, der er von Ewigkeit ist, geboren. Wie er hier handle, so habe er von Ewigkeit und schon im Anfang der Schöpfung gehandelt\*).

Die strenge Prädetermination aller sittlichen Zustände und Handlungen in der Zeit durch die intelligible Selbstentscheidung, welche sich Kant als die eigentliche Konsequenz seines Freiheitsbegriffes noch verbergen konnte, stellte Schelling so als ausdrückliche Behauptung auf; aber indem so die Freiheit des menschlichen Willens ganz aufgehoben wurde, sollte sie ganz gerettet werden. Kant bleibt nach seiner vorherrschenden Betrachtungsweise bei einem doppelten Ursprung der einzelnen Handlung stehen, dem empirischen und dem intelligibeln; den einen, welcher zwar schlechterdings necessitirend, aber als nur der Erscheinungswelt angehörend zugleich ohne Realität ist, findet er in den zeitlich vorangehenden Ursachen, wozu er auch den schon vorhandenen, empirisch wahrnehmbaren Charakter des Handelnden rechnet; den andern Ursprung, welcher der wahre ist, und nach welchem der Mensch die Handlung jedesmal vollkommen in seiner Gewalt hat, erkennt er in der transcendentalen Freiheit. Schelling läßt die einzelne Handlung aus dem Innern des Menschen nur nach dem Gesetz der Identität und mit absoluter Nothwendigkeit folgen, indem er diese Nothwendigkeit ganz ernstlich nimmt und dem Menschen keinesweges die Möglichkeit anders zu handeln zugesteht. Aber diese innere Nothwendigkeit ist ihm selbst die Freiheit; das Wesen des Menschen ist seine eigne That\*\*), gegründet in jener ewigen Selbstentscheidung.

---

\*) N. a. D. S. 387.

\*\*) N. a. D. S. 385 f.

Es leuchtet von selbst ein, daß durch diese consequentere Durchführung die Gründe, welche uns nicht gestatteten uns die Kantische Fassung des intelligibeln Freiheitsbegriffes anzueignen, nicht erledigt sind, sondern nur noch schärfer hervortreten. Die unverbrüchliche Nothwendigkeit, die wir hiernach für die Erscheinung des Sittlichen in der Zeit erwarten müßten, finden wir weder durch den unmittelbaren Eindruck noch durch eine genauere Untersuchung der empirisch-sittlichen Entwicklung und des sittlichen Urtheils bestätigt.

Ein Punkt ist es besonders, an welchem die strengere Durchführung des Grundgedankens die Schwierigkeit vergrößert oder vielmehr in ihrer Größe offenbart. Kant hatte die Inkonsequenz begangen nach Anerkennung eines radicalen, aus intelligibler Freiheit entsprungenen Bösen doch an den Menschen, wie er in der Zeit existirt, die Forderung der Überwindung dieses Bösen zu richten und die Erfüllung dieser Forderung für möglich zu erklären, ohne dieser Möglichkeit eine Selbstentscheidung der intelligibeln Freiheit zur Grundlage zu geben. Es ist aber klar, daß, wenn eine solche Umwandlung des Menschen möglich sein soll, sie auch schon in jener transcendentalen That, durch die das empirische Dasein des Menschen vorherbestimmt ist, irgendwie enthalten sein muß, weil ja sonst der höchste Akt der Freiheit, die doch nur außer und über der Zeit eine Stätte finden soll, mitten in der Zeit sich vollzöge. Darum lehrt Schelling: daß der Mensch dem guten Geist, der ihn zur Umwandlung ins Gute bestimme, diese Einwirkung verstatte, sich ihm nicht positiv verschließe, liege ebenfalls schon in jener anfänglichen Handlung, durch welche er dieser und kein anderer sei \*).

Wie sollen wir diese Behauptung verstehen? Es läßt sich

---

\*) A. a. O. S. 389.

wohl denken, daß die Hingebung des Menschen an das Böse in jener transcendentalen That keine totale, sondern eine begrenzte sei, so daß diese Grenze die Empfänglichkeit des Menschen für die Umkehr durch göttliche Hilfe wäre. Sonach würde das menschliche Leben, in welchem diese Umkehr vorkäme, in zwei auf einander folgende Perioden sich theilen, die erste, in welcher die Affirmation des Bösen in jener Urthat sich zeitlich realisirte, die andere, in welcher die Grenze dieser Affirmation und die dadurch ihrer Möglichkeit nach bedingte göttliche Hilfe sich vollzöge in einer entgegengesetzten Gestalt des empirisch-sittlichen Lebens. Aber verträgt sich diese Auffassung mit der Grundansicht von dem Verhältniß des Intelligibeln zum Zeitlichen? Nach ihr ist jene Urthat für das empirische Leben des Menschen, zunächst in sittlicher Beziehung, schlechtthin bestimmend, so daß dieses nur darstellen kann, was sie enthält; wie hätte nun daneben eine in ihrem Princip doch entgegengesetzte Bestimmung, wenn gleich durch göttliche Hilfe, Platz? Jene That „geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit, unergriffen von ihr, hindurch als eine der Natur nach ewige That.“ Haben nun hiernach alle Momente des Zeitens zu ihr das schlechtthin gleiche Verhältniß, wie ließe sich jenes in zwei Perioden theilen, in deren einer sie wäre, in der andern ihre Negation? Soll also nach jener Grundansicht eine solche „Transmutation“ im Zeitens möglich sein, so werden wir der transcendentalen That selbst einen zwiefachen Inhalt zuschreiben müssen, einerseits die Entscheidung für Umkehrung der beiden Principien, daß die Selbstheit herrsche, andererseits die Entscheidung für die rechte Ordnung der Principien, daß die Selbstheit unterworfen sei. Aber das ist nicht bloß eine Zwiefachheit des Inhalts, sondern ein vollkommener Widerspruch, der, wie früher nachgewiesen wurde, den Begriff jener transcendentalen That aufhebt. Überdies müßte man, wenn es mit jener außer-

zeitlichen Urentscheidung so beschaffen wäre, als deren Offenbarung in der Zeit nicht eine sittliche Erneuerung des Menschen nach einem von dem Princip der Selbstheit beherrschten Leben, sondern einen immerwährenden resultatlosen Kampf widerstrebender Richtungen erwarten. —

Schelling, den Principien seines Systems nach dessen idealistischer Seite gemäß, dehnt die begründende Macht der intelligibeln Freiheit des Menschen noch weiter aus. Um von der Beziehung derselben auf die Natur abzusehen und nur bei dem Menschen selbst stehen zu bleiben, so soll nicht bloß dessen sittliches Sein in jener ewigen Selbstthat beruhen; sein gesamtes empirisches Wesen, diese ganze gegenwärtige Existenzweise wird als Folge derselben betrachtet. Diese Wirklichkeit ist nicht mehr wie bei Kant ein bloß Erscheinendes, unter den subjektiven Anschauungsformen der Zeit und des Raumes Vorgestelltes, hinter dem die unbekannt Welt des „Dinges an sich“ steht; sie wird in ihrer Realität anerkannt; aber der vernichtende Widerspruch, in welchem nach Kant „die Realität der Erscheinungen mit der Freiheit steht“\*), wird dadurch aufgelöst, daß dieses ganze Gebiet in die Region der Freiheit versetzt, daß die intelligible Freiheit des Menschen und deren ewige Selbstentscheidung zum schöpferischen Princip dieser seiner Existenzweise gemacht wird. Von hier aus behauptet Schelling nicht nur, daß diese freie That dem Bewußtsein, wie dem Wesen, vorangehe, sondern daß sie es erst mache, weshalb sie in diesem Bewußtsein freilich nicht vorkommen könne\*\*). Sogar die Art und Beschaffenheit der Korporisation des Menschen — doch unstrittig des Einzelnen — sei durch diese außerzeitliche That bestimmt\*\*\*). Wie können wir hiernach zweifeln, daß auch die

\*) Kr. d. reinen Vern. 418.

\*\*\*) U. a. D. S. 386

\*\*\*) U. a. D. S. 387.

innere Eigenthümlichkeit darin ihren Grund haben soll? Die Abhandlung hebt dieß zwar nicht ausdrücklich hervor; doch sagt sie ganz allgemein: das Wesen des Menschen sei seine eigne That \*); sein Wesen und Leben sei durch die intelligible That bestimmt \*\*).

Es ist eine in der Geschichte des menschlichen Geistes vielfach wiederkehrende Erscheinung, daß ein neuaufgefundenes Princip nicht gleich bei seinem ersten Auftreten die Grenzen zu finden weiß; innerhalb deren es gilt, daß es in ungezügelter Eroberungslust Gebiete sich anzueignen und Probleme zu lösen unternimmt, für die es nicht bestimmt ist. So vermögen wir den mächtigen Reiz wohl zu begreifen, von dem wir Schelling selbst und einige tiefsinnige Anhänger seiner Philosophie ergriffen sehen, die durch den Idealismus enthüllte Idee der transcendentalen Freiheit als Erklärungsprincip für alle Schranken und Hemmungen unsers empirischen Daseins zu brauchen. Allein bei dem Übergreifen dieser Anwendung über die dunkeln, räthselhaften Phänomene des sittlichen Lebens, die von jener Idee Licht empfangen, hilft die Anerkennung derselben unmerklich ihre festeste Grundlage ein, die Zurechnung im Gewissen. Denn Niemand rechnet sich natürliche Mängel seines Leibes, angeborene Mißverhältnisse seiner geistigen Organisation zu, während Jedem sein Gewissen wegen alles dessen anklagt, was in seinem Leben der sittlichen Forderung widerstreitet, ohne sein Urtheil von der Untersuchung abhängig zu machen, ob der Gang dazu ihm angeboren sei oder nicht. Nicht minder erheben gegen die Ausdehnung jener transcendentalen That auf andre Lebensgebiete aus diesen selbst entschiedene Thatfachen der Erfahrung positiven Widerspruch. Wenn die „Korporisation“ des einzelnen Menschen

\*) A. a. O. S. 385.

\*\*) A. a. O. S. 389.

in ihrer Art und Beschaffenheit durch jene That bestimmt ist, wie läßt es sich erklären, daß die leibliche Beschaffenheit der Menschen unzählig oft in einem ironischen Verhältniß zu ihrem geistigen Wesen steht, daß Sokrates selbst seinen Grundsatz: in einem schönen Körper müsse auch eine schöne Seele wohnen, von seiner nothwendigen Rehrseite aufgefaßt, durch die That widerlegen muß? Auch kann man dagegen nicht anführen, daß der Reichthum des Geistes und der Adel der Gesinnung auch mitten unter den widerstrebendsten Formen sich seinen verborgenen schönen Ausdruck zu bilden wisse, und umgekehrt, daß auch das schönste Antlitz die gemeine Seele und den leeren Geist durch häßliche Züge dem Kundigen verrathen müsse; denn woher kommt überhaupt der ursprüngliche Widerspruch, dessen Lösung in der eben bezeichneten Weise überdies nur angedeutet, nicht wirklich vollzogen ist? — Und was die geistige Eigenthümlichkeit des Einzelnen betrifft, so läßt sich doch, auch wenn wir von ihrer zeitlichen Entwicklung absehen und uns an ihre ursprüngliche Anlage halten, nicht leugnen, daß dieselbe in der Regel durch den Typus der Nation und der Familie, durch die Eigenthümlichkeit der Ältern mitbestimmt ist — Momente, die sich auf die intelligible Selbstbestimmung des dadurch Bestimmten in keiner Weise wollen zurückführen lassen. So würde diese Ansicht, die den Schöpfungsbegriff verlegt und das positivste Thun in ein bloßes Geschehenlassen verwandelt, auch mit dem Begriff der Zeugung sich in Widerstreit verwickeln. Verknüpfen wir nun noch mit diesem Versuch das zeitliche Dasein des Menschen nach allen seinen Bestimmungen aus jener ewigen Selbstthat zu erklären den obigen Satz, daß auch die „Transmutation“ des Menschen im Zeitleben in der Bestimmtheit dieser That begründet sein müsse, wie ist es dann zu erklären, daß mit der sittlichen Umkehr des Menschen nicht zugleich eine ent-

sprechende Umwandlung seiner geistigen und leiblichen Eigenthümlichkeit eintritt?

Wie mächtig wird die Ansicht in ihrem eignen Zusammenhange durch diese Thatfachen gemahnt ein Gebiet der Freiheit und ein Gebiet der Nothwendigkeit im menschlichen Leben selbst principiell zu unterscheiden!

Endlich müssen wir noch einen Blick auf ein Problem werfen, das, an sich sehr schwierig, bei dieser Auffassung des transcendentalen Freiheitsbegriffes völlig unauflöslich zu werden scheint. Wenn dieses ganze zeitlich empirische Dasein und Bewußtsein des Menschen nur Folge eines verkehrten außerzeitlichen Freiheitsaktes, eines Urfalles ist, muß da nicht jenes intelligible Sein, welches eben ganz Freiheit ist, im Verhältniß zu dem empirischen nothwendig als das vollkommnere betrachtet werden, dieses aber als ein vermindertes Sein, als ein Herabgesunkensein in einen gebundenen Zustand? Unstreitig. Wie sollen wir uns nun hiernach das nachirdische Leben des Menschen in Beziehung auf jenen Gegensatz denken? Die Abhandlung erörtert diesen Punkt nicht besonders; auch wo sie sich mit der Frage: ob das Böse endet und wie? beschäftigt, bleibt sie ganz beim Allgemeinen stehen und gebraucht Ausdrucksweisen, die gewiß nicht alle eigentlich zu nehmen sind; aber daß sie die Anerkennung der persönlichen Unsterblichkeit in sich schließt, erhellt vollkommen aus einigen gelegentlichen Äußerungen, wie es ja auch bei der Annahme einer durch jene ursprüngliche That sich setzenden intelligibeln Wesenheit des einzelnen Menschen gar nicht anders denkbar ist. Soll nun das Böse enden — wobei man übrigens noch unentschieden lassen kann, ob für alle persönlichen Wesen —, so muß auch die in ihm begründete Verminderung des Seins aufgehoben werden durch eine Wiederherstellung der von dem Bösen frei gewordenen Wesen zur außerzeitlichen Existenzweise. Aber eine sich selbst wider-

x  $\frac{1}{2}$  only a nichtzeitliche Existenz wäre möglich!

sprechende Vorstellung ist es, daß ein Wesen aus dem zeitlichen Sein in ein außerzeitliches übergehe, daß es in irgend einem Moment jene Existenzweise mit dieser vertausche, somit in der Zeit anfangs außerzeitlich zu existieren.

Wir müssen den Einwurf erwarten, daß, wenn hier ein Widerspruch sei, er an einem andern Punkte auch in unsrer Ansicht hervorbrechen werde, da sie auch um der menschlichen Freiheit willen eine außerzeitliche Selbstbegründung der in der Zeit existierenden Wesen anerkenne, also einen Übergang der freien Wesen, wenn nicht aus der zeitlichen Existenz in die außerzeitliche, so doch aus der außerzeitlichen in die zeitliche annehmen müsse. x Aber daß die nichtzeitliche Existenz eines Wesens durch seinen Eintritt in die Zeit aufgehoben werde, ist keinesweges widersprechend. Das zeitliche Dasein der bedingten Wesen als ein andres und, wie wir bald näher sehen werden, reelleres negirt das nichtzeitliche und drängt es in den Hintergrund; es macht dasselbe unmittelbar durch sein Beginnen zu seiner Voraussetzung und insofern zur Vergangenheit; es giebt ihm dadurch eine Bestimmung, die es an sich nicht hat, sondern eben durch und für das zeitliche Sein und Bewußtsein; denn an sich hat es freilich eben so wenig Vergangenheit wie Zukunft und Gegenwart. Wird dagegen das zeitliche Dasein eines Wesens zur Voraussetzung seiner außerzeitlichen Existenz gemacht, so daß jenes aufhören muß, damit dieses anfangs, so erhalten wir ein außerzeitliches Dasein, welches nur an einem bestimmten Zeitmoment anfangen kann und welches eben damit, während es seinem Begriffe nach unabhängig von der Zeit sein soll, durchaus von der Zeit abhängig sein würde.

Doch wir sollen vielleicht nur noch einen Schritt weiter thun, um den Widerspruch selbst zu finden, uns erinnern, daß ja dieses von der Zeit unabhängige Dasein, welches auf das Zeitleben des Menschen folge, auch zugleich das diesem Zeitleben

mit, als in  
Schlüssel  
nimmt  
Lesehal  
Gestalt



— dem Begriffe nach — vorangehende sei. Nun dürfe, um dieß zu denken, natürlich Niemand die rohe und widersinnige Vorstellung unterlegen, als zerreiße das Zeitleben die Einheit des außerzeitlichen und dränge sich zwischen dessen Theile, so daß dieses mit dem Anfange des Zeitlebens aufhöre und mit dessen Ende wieder anfangen. Vielmehr sei dieß Verhältniß so zu denken, daß dieß außerzeitliche Sein zwar das zeitliche ganz durchbringe und bestimme, aber von ihm unberührt in ewig gleicher Selbstständigkeit beharre\*), so daß die Wesen, die an ihm Theil haben, wenn ihr Zeitleben erfüllt ist, dieses wie eine beschränkende Hülle von sich werfen, um hinfort wie vor — oder abgesehen von — ihrem Zeitlichwerden rein außerzeitlich zu existiren.

Soll nun diese Auffassung des Verhältnisses festgehalten werden, so dürfen wir auch dem Zeitleben durchaus keinen Zweck in Beziehung auf jene höhere Wahrheit unsers Seins, unsre intelligible Existenz beilegen; denn sonst wären ja doch die auf diesem Standpunkte allerdings widersinnigen Vorstellungen eines Bestimmtwerdens der außerzeitlichen Existenz durch das Zeitleben, ja einer Zertrennung derselben in zwei Momente, den ihres anfänglichen Ansichseins und den ihres Resultirens aus dem Zeitleben, nicht zu vermeiden. Ist aber das zeitliche Dasein ohne Zweck in Beziehung auf das Intelligible, dann ist dasselbe nicht mehr bloß, wie schon aus andern Bestimmungen dieser Lehre folgte, ein vermindertes Sein, sondern dann sinkt es unaufhaltsam wie bei Kant zur bloßen Scheinexistenz herab, zu einem flüchtigen Schatten, den auf

---

\*) In diesem Sinne doch wohl heißt es a. a. O. S. 385. 386: Die That, wodurch das Leben des Menschen in der Zeit bestimmt ist — geht dem Leben nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit (unergreifen von ihr) hindurch als eine der Natur nach ewige That.

unbegreifliche Weise jenes allein wahre Sein wirkt. Und doch, wie gewaltig ist dieser Schatten, wenn in ihm ein empirisches Bewußtsein und Selbstbewußtsein der intelligibeln Wesen entstehen kann, welches ihre wahre Existenz gänzlich verdeckt — denn diese ist ja nur auf spekulativem Wege zu ergründen — und nichts als jene Scheinexistenz abspiegelt! — Mit dieser Vorstellung von dem zeitlichen Dasein des Menschen würde natürlich auch die wahre Menschwerdung des Logos nicht vereinbar sein; sie würde nothwendig zugleich mit der Auflösung des irdisch-menschlichen Lebens in Schein selbst zu einer doketischen.

Während wir die Grundideen der transcendentalen Freiheit und des intelligibeln Bösen als den wahren Schlüssel zu den Räthseln der Zurechnung des Bösen im Gewissen und im Gericht, der göttlichen Vergebung und Bestrafung, somit als bleibende Frucht des Idealismus, namentlich in seiner Vertiefung durch das Schelling'sche System, entschieden anerkennen, müssen wir aus den hier entwickelten Gründen die bestimmtere Fassung jener Grundideen in der Abhandlung über die Freiheit eben so entschieden ablehnen\*).

---

\*) Auch Steffens bekennt sich zu der Annahme eines intelligibeln Falles der menschlichen Seelen in seiner christlichen Religionsphilosophie B. 2, in den Abschnitten: Ursprung der Sünde, und: Über das Böse in der Natur (S. 1—100). Aber dem Meister deutscher Rede ist dort seine Darstellung so unklar und sich in offenbaren Widersprüchen bewegend gerathen, daß es nicht wohl thunlich ist den eigentlichen Gehalt der Ansicht festzustellen. Außerdem wäre noch als Vertreter eines intelligibeln Urfalles besonders Rückert in seiner „Theologie“, B. 1, S. 227 f. und aus neuerer Zeit Paul, Kants Lehre vom radicalen Bösen (1865) zu nennen.

## Viertes Kapitel.

### Die Freiheit als Möglichkeit der Sünde.

Sensualistische, materialistische, überhaupt atheïstische Denkweisen haben den unbestrittenen Vortheil, daß sie mit dem Problem des Bösen viel leichter fertig zu werden vermögen als der Theismus der christlichen Religion. Wie überhaupt für solche Standpunkte die Berge und Thäler verschwinden und die Aussicht vollkommen frei lassen in die wüste Fläche, so ist auch dieses Problem für sie so gut wie gar nicht vorhanden, während es mit seiner ganzen Schwere auf Denkweisen lastet, die den in sich vollkommnen, seiner selbst ewig bewußten Gott als das absolute Princip des Endlichen erkennen. Die größte Schwierigkeit, von der das Dasein des Bösen gedrückt wird, beruht nach einer Bemerkung im vorigen Kapitel auf seinem Verhältniß zu Gott. Wenn es demnach besonders darum zu thun ist die (creaturliche) Freiheit, insofern sie die Möglichkeit des Bösen in sich schließt, in ihrer Abkunft aus Gott zu begreifen, so werden die Untersuchungen dieses Kapitels über die Freiheit von der Idee Gottes auszugehen haben.

In unsrer Zeit scheinen sich selbst die Widersacher der Religion mit denen, die in ihr das alleinige Heil des menschlichen Geschlechtes erkennen, immer allgemeiner in der Überzeugung zu vereinigen, daß sie nicht sein kann, was sie ihrem Wesen nach ist, ohne das Bewußtsein Gottes als des persönlichen, des

seiner selbst Bewußten und sich selbst Bestimmenden\*). Was sollte der Frömmigkeit auch ein Gott, der zu erhaben oder vielmehr zu abstrakt und aller Realität baar ist, um persönlich zu sein? Religion ist Gemeinschaft mit Gott; aber mit einem Absoluten, welches in sich selbst kein Ich ist, also auch kein Du für unser Gebet, giebt es keine wirkliche Gemeinschaft; die Liebe, die nach der Strenge ihres Begriffes in ihrem Objekt wie in ihrem Subjekt Persönlichkeit voraussetzt, verliert hier allen Sinn, und an die Stelle des freien kindlichen Vertrauens und der Ergebung, die zugleich die gewisse Hoffnung auf eine vollkommne Lösung aller Räthsel in sich trägt, tritt der Selbstzwang der Unterwerfung unter das unbeugsame Verhängniß und unter die nothwendige Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen, oder jenes negative Sichversenken in den bodenlosen Grund aller Dinge, gleichsam die Vorausnahme des dereinstigen Unterganges in ihm, wozu das Bewußtsein sich bestimmt glaubt.

So hat denn auch diejenige Theologie, welche das System der christlichen Glaubenslehre ohne den Begriff der göttlichen Persönlichkeit aufbauen zu können meinte, den unauflöselichen Zusammenhang desselben mit der unmittelbaren Wirklichkeit der Religion entschieden anerkennen müssen. Während Schleiermacher einerseits von „wesentlichen Unvollkommenheiten in der Vorstellung von einer Persönlichkeit des höchsten Wesens“ spricht, betrachtet er es doch andererseits als eine fast unabänderliche Nothwendigkeit für die höchste Stufe der Frömmigkeit sich diese Vorstellung anzueignen, nämlich überall wo es darauf ankomme sich selbst oder Andern die unmittelbaren religiösen Erregungen zu vollmetzen, oder wo das Herz im unmittelbaren Gespräch mit dem höchsten Wesen begriffen

---

\*) Mit dieser Anerkennung eröffnet z. B. Strauß in seiner Dogmatik die Verhandlung über die Persönlichkeit Gottes S. 33.

sei\*). Zum Grunde liegt hier freilich jener subjektive Dualismus, nach dem der Mensch genöthigt sein soll sogar zur Dollmetschung seiner religiösen Erregungen für sich selbst Vorstellungen zu brauchen, die er anderweitig als unangemessen erlannt hat\*\*); aber was wir uns aus dieser Äußerung herausnehmen wollen, das ist das Zugeständniß, daß Religion ohne die Voraussetzung eines persönlichen Gottes nicht wohl denkbar ist.

Es giebt auch im Gebiet der Sprache ein heiliges Eigenthumsrecht, dessen Verletzung sich durch schlimme Verwirrung der Begriffe zu rächen pflegt. Gehört der Name Gottes unstreitig ursprünglich dem Gebiet der Religion an, so sollte man voraussetzen dürfen, daß, wer ihn gebraucht, ihn nicht in einem der Religion durchaus fremden, vielleicht sogar wesentlich entgegengesetzten Sinne nehmen, daß er also auch jene der Religion grundwesentliche Bestimmung der Persönlichkeit anerkennen wird; denn für einen ganz andern Begriff stände es ihm ja frei sich auch eine andre Bezeichnung zu bilden.

Dies ist übrigens keineswegs in der Meinung gesagt, als sei der Begriff des persönlichen Gottes dem philosophischen Standpunkt nothwendig ein unzugänglicher. Vielmehr sind wir der festen Überzeugung, daß auch die rein philosophische Betrachtung, ihren eignen Weg selbstständig verfolgend, zu diesem Begriff getrieben wird und ohne ihn niemals zu einem Abschluß gelangen wird, der der rastlos fortschreitenden Forschung eine ruhende

\*) Reden über die Religion, dritte Ausg. S. 199.

\*\*) Denn daß dieser Zwiespalt durch die Bestimmungen der Schleiermacherschen Dialektik über den Unterschied zwischen der philosophischen und religiösen Auffassung der Gottesidee wirklich versöhnt sei, vgl. a. a. O. §. 225 besonders S. 168, und Weil. E. LI. LII. besonders S. 528, vermögen wir freilich nicht anzuerkennen.

Basis gewährte\*). Die endliche Wirklichkeit und namentlich das Höchste in ihr, den endlichen Geist, wird sie niemals befriedigend zu erklären vermögen, so lange sie den Ursprung dieser Existenzen nicht in einem persönlichen Princip zu finden weiß. Eben so wenig wird sie jemals darthun können, daß die Vorstellung eines überpersönlichen Wesens ein wirklicher Gedanke sei, daß sie nicht nothwendig, so wie sie näher bestimmt wird, in die eines unterpersönlichen Wesens umschlage. —

Aber die Persönlichkeit ist nicht etwas, was Gott ausschließlich eignet; wodurch unterscheidet sich nun die göttliche Persönlichkeit von der menschlichen? mit andern Worten: wodurch ist die göttliche Persönlichkeit eine absolute? Aus der Beantwortung dieser Frage muß sich zugleich ergeben, ob die christliche Theologie Ursache hat die Möglichkeit einer absoluten Persönlichkeit, wie sie in neuerer Zeit besonders von J. G. Fichte und dann von mehreren Schülern Hegels, namentlich auch von Strauß\*\*), wegen des angeblichen Widerstreites zwischen den Begriffen: absolut und persönlich, geleugnet worden ist, ihren Gegnern Preis zu geben.

Im Begriff der Persönlichkeit liegt allerdings wesentlich dieses, daß das persönliche Wesen sich in sich selbst unterscheidet, und zwar nicht bloß formell, indem im Selbstbewußtsein das Subjekt sich zugleich als Object setzt, sondern auch auf reelle Weise. Ein Vieles und Unterschiedenes wird im Selbstbewußtsein auf die Einheit des Ich bezogen und als Bestimmung desselben erkannt. In dieser kräftigen Concentration ist das

---

\*) Im Denkmal Jacobi's S. 54 bezeichnet Schelling die vollkommen begründete Einsicht von der Existenz eines persönlichen Wesens als Urhebers und Lenkers der Welt als die letzte Frucht der durchgebildetsten, umfassendsten Wissenschaft. Diese Weissagung wird in Erfüllung gehen, mögen die Anstalten der Gegenwart dazu noch so gering sein.

\*\*) Christl. Glaubenslehre a. a. O.

Außereinandersein der einzelnen Lebenselemente und Zustände aufgehoben; weshalb die persönlichen Wesen einer ganz andern Einheit in sich fähig sind als die unpersönlichen (freilich eben darum auch einer unendlich tiefen Entzweiung). Aber diese Einheit ist nicht und kann nicht sein ohne eine Vielheit, welche eben als Eins gesetzt wird.

In der Anwendung dieser Erkenntniß auf Gott finden wir uns allerdings im entschiedenen Widerstreit mit der Ansicht, welche, schon aus der patristischen Entwicklung der christlichen Lehre herstammend, in der ältern und neuern Theologie die vorherrschende ist. Sie faßt, geschreckt von der Furcht, mit dem Unterschiede in Gott sofort auch eine Zusammensetzung des göttlichen Wesens aus Theilen anerkennen zu müssen, die *simplicitas essentiae divinae* so abstrakt auf, daß dadurch alle realen Unterschiede von dem Wesen Gottes ausgeschlossen und unsrer subjektiven Vorstellung zugewiesen werden. Da nun aber, wenn der Unterschied der Bestimmungen oder Eigenschaften des göttlichen Wesens nichtig ist, sie selbst durch ihre Begriffe, wie Strauß ganz richtig zeigt\*), uns nicht die geringste Erkenntniß Gottes mehr gewähren, so wird diese Ansicht durch ihre eigne Konsequenz nothwendig zur vollkommenen Unerkennbarkeit des göttlichen Wesens hingetrieben. In der Meinung Gott aufs Höchste zu erheben raubt sie ihm die Realitäten, ohne die, wie sie selbst bekennen muß, wir ihn nicht wirklich denken können. Daß dieses negative Resultat der heiligen Schrift, welche namentlich ein wirkliches Offenbartwerden Gottes in Christo lehrt, so wie dem unbefangenen christlichen Bewußtsein eben so entschieden widerspricht als die Anmaßung einer absoluten Erkenntniß Gottes,

---

\*) Christl. Glaubenslehre §. 35 (B. 1, S. 540 f.). vgl. Daur, die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung B. 3, S. 332 f.

läßt sich zu leicht darthun als daß wir uns hier damit zu verweilen brauchen; wie denn auch von selbst einleuchtet, in welcher seltsamen Stellung die Theologie durch die Verzichtleistung auf die Erkenntniß ihres wesentlichen Gegenstandes gerathen muß. Was aber jene Besorgniß von einem aus seinen Eigenschaften zusammengesetzten Wesen Gottes betrifft, so muß man sich billig wundern, wie selbst ein so feiner Denker wie Schleiermacher dieselbe hat theilen können, da, höherer Gebiete nicht zu erwähnen, schon die organische Einheit in Beziehung auf die Mannichfaltigkeit, welche sie wesentlich in sich schließt, über die äußerliche Kategorie der Zusammensetzung hinaus ist.

Aber so fest ist dieses Vorurtheil von der Unverträglichkeit der realen Unterschiede in Gott mit der Einfachheit seines Wesens in der neuern Theologie gewurzelt, daß Manche, wenn sie von einer Vielheit und Totalität der Bestimmungen des göttlichen Wesens reden hören, sich gar nicht denken können, daß dieß anders als im pantheistischen Sinne gemeint sei. Das Richtige ist vielmehr, daß der Pantheismus immer wieder mit Gewalt aus dem Theismus hervorbrechen wird, so lange es dabei bleiben soll, daß es zu einem bestimmten, in sich unterschiedenen Sein erst komme mit dem Übergange zur Welt. Seine Macht liegt dann in der Nothwendigkeit des Fortschrittes vom abstrakt Einem durch das Viele und Unterschiedene zum konkret Einem, seine wahre Überwindung mithin in der Erkenntniß, daß Gott das Leben, also, da Leben nicht ist ohne Einheit eines Mannichfaltigen, die Fülle des Seins und den unermesslichen Reichthum positiver Bestimmungen in sich selbst hat (Joh. 5, 26) und darum der Welt nicht bedarf, um der ewig Lebendige zu sein.

Eben so wenig nun läßt sich ohne diese Erkenntniß der Begriff der göttlichen Persönlichkeit, der ja ziemlich allgemein als die spezifische Differenz des Theismus vom Pantheismus betrachtet wird, festhalten. Wäre Gott das abstrakt einfache, alle



reellen Unterschiede von sich ausschließende Wesen, wozu jene Ansichten ihn durchaus machen wollen — eben als ergänzendes Gegenstück des Pantheismus, der nur mittelst einer Apotheose der Welt reelle Bestimmungen in Gott möglich findet —, so wäre auch in Gott selbst nichts gesetzt durch einen Willen. Denn Wille ist Selbstbestimmung durch That, zunächst rein innerliche; wo aber nichts unterschieden wird, da wird auch nichts bestimmt. Eben so wenig ist dann der göttliche Wille als nach außen gehende Ursächlichkeit zu begreifen; denn vermag Gott sich selbst nicht zu bestimmen, so vermag er auch nicht durch Selbstbestimmung Andres hervorzubringen. Ja wie kann denn überhaupt bei jener Grundvorstellung von einem Willen Gottes im Unterschiede von seinem Wissen zunächst als Selbstbewußtsein ernstlich die Rede sein? Und dieses Selbstbewußtsein, was giebt es für dasselbe zusammenzufassen, wenn Gott nur das unterschiedslos einfache Sein (*ἀπλῶς ἔσθι*) ist? Wessen sollte sich da Gott bewußt sein als eben dieses seines Selbstbewußtseins, so daß seine Persönlichkeit in dem leeren Ich = Ich bestände? —

Wenn wir die ältere Theologie in dem Streben befangen sehen alle Bestimmtheit der Gottesidee in einen abstrakten Identitätsbegriff aufzulösen, so gereicht ihr billig zur Entschuldigung, daß ihr die zerstörenden Konsequenzen dieser Richtung noch eben so verborgen waren wie sie jetzt vor unsern Augen offen daliegen. Über den inneren Widerspruch, in welchem jener Begriff mit ihrem Grundbewußtsein von der Persönlichkeit Gottes steht, vermochte sie sich namentlich, dadurch zu täuschen, daß sie dieses einfach Eine, alle realen Unterschiede ausschließende Wesen sich zugleich als von der Welt verschieden, für sich bestehend dachte, wie denn auch eben diese Beziehung Gottes auf die von ihm verschiedene Welt das fundamentum in re für die in Gott selbst nicht unterschiedenen Eigenschaften sein sollte. Den Unterschied

Gottes von der Welt festhaltend meinte sie damit der Bedingungen ihres Begriffes von Gott als einem intelligenten und wollenden Wesen sicher zu sein. Daß aber Gott sich von der Welt zu unterscheiden vermöchte, wenn er sich nicht in sich selbst, und zwar nicht bloß hypostatisch, sondern auch essentiell, unterschiede, das ist eben, was sich niemals wird einsehen lassen. Ist Gott an sich das unterschiedslose Wesen, so kommt es eben erst in der Welt zur Bestimmtheit des Seins; wie aber könnte dann Gott sich als von der Welt unterschiedenes, also in diesem Unterschiede irgendwie bestimmtes Wesen wissen?

Daß dieß unmöglich sei, wird nun in vollem Maße da anerkannt, wo das Absolute zwar auch als die Identität, in der alle Unterschiede schwinden, doch nach dem Princip der Immanenz gefaßt wird. Aber damit tritt nun auch die bloße Negativität dieses Begriffes vom Absoluten in ihr volles Licht. Denn nur dadurch entsteht er, daß alle Bestimmungen in ihrem Unterschiede von einander, d. h. eben in ihrer Bestimmtheit aufgehoben und als identisch gesetzt werden. So hat denn dieses Absolute als solches auch schlechterdings keinen andern Inhalt als eben diese Auflösung aller in der Welt gesetzten Bestimmungen, d. h. es hat überhaupt keinen Inhalt; jede Bestimmung würde nothwendig in die Welt fallen, welche nach diesem Begriffe doch nicht das Absolute als solches, sondern seine Verwirklichung durch Selbstverendlichung ist. Dieses negative Absolute, welches zugleich der Grund aller Dinge sein soll — der Mythos der Gnostiker, die Sige des überseienden Gottes, der nur durch Verneinungen erkannt werden kann, bei dem Pseudo-Dionysius Areopagita, das ewige Nichts der spekulativen Mystiker —, ist aber nichts Andres als das Vermögen des menschlichen Geistes von aller und jeder Bestimmtheit zu abstrahiren, um aus dieser schrankenlosen Abstraktion dann wieder alle Bestimmtheit in Gedanken hervorgehen zu lassen.

Grund der Dinge kann es nur insofern sein, als es eben der Abgrund ist, der sie alle verschlingt.

Daß nun mit einem solchen Begriff des Absoluten weder die Erkenntniß Gottes als des Persönlichen noch überhaupt irgend eine Erkenntniß Gottes zusammenbestehen kann, müssen wir wohl zugeben. Es ist darum eine nicht unfeine Taktik der Strauß'schen Dogmatik, wenn sie alle Bestimmungen der christlichen Gotteslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung, sofern sie sich von dem anthropomorphischen Extrem zu entfernen suchen, jenem Abgrunde des Negativabsoluten zutreibt. Und gewiß kann es bei den stetigen Übergängen, durch welche hier die verschiedenen Abstufungen des Gedankens mit einander verknüpft sind, einer gewandten Dialektik nicht schwer fallen dieses Resultat, wenn anders die vollkommne Resultatlosigkeit so genannt werden kann, als ein nothwendiges erscheinen zu lassen. Da indessen dieses Absolute Wirklichkeit nur gewinnt als durch das Endliche sich vermittelnder Proceß, also nur dadurch, daß es sich als Absolutes aufhebt (d. h. daß von der Abstraktion wieder abstrahirt wird), so gesteht der Begriff desselben selbst ein, daß es gar nicht das wirkliche Absolute ist, sondern das unwirkliche. Gott ist das Absolute, welches wirklich existirt. Will man die Kategorie der Wirklichkeit nur der Welt vindiciren — wie etwa in den Sätzen: Gott ist die Wahrheit der Welt, die Welt ist die Wirklichkeit Gottes —, so wird freilich alle Mühe sich vom Pantheismus loszuwinden vergeblich bleiben. Um aber als Absolutes wirklich zu existiren, muß Gott unabhängig von jedem Verhältniß zur Welt die sich selbst durch ihre innere Unendlichkeit schlechthin genügende Fälle positiver Bestimmungen in sich haben — ein *πέλαγος τῆς οὐσίας*, wie Gregor von Nazianz in einer Weihnachtspredigt Gott nennt. —

Im Menschen nun ist mit dieser das eigne Sein im Selbst-

bewußtsein zusammenfassenden Tendenz, durch welche er persönliches Wesen ist, eine andres Sein ausschließende, von ihm sich absondernde Tendenz unzertrennlich verbunden. Wiewohl wir nicht berechtigt sind die Existenz andrer Ichs zur Bedingung dieser Selbsterfassung des einzelnen Ichs zu machen, so haben wir doch keinen Begriff davon, wie es seiner selbst sich bewußt werden könnte, ohne sich überhaupt von andern Sein zu unterscheiden. Wöte ihm nicht der Geist im andern Individuum die Bedingung seines ursprünglichen Erwachens dar, diesen Gegenstand des Andern, der den Blick jener Selbsterfassung hervorlockt, so würde die Natur ihm diese Bedingung gewähren. — Wie das Selbstbewußtsein des Menschen, so hat auch seine Selbstbestimmung eine wesentliche Beziehung auf anderes Sein, nur in entgegengesetzter Richtung. Ist jenes das Sichzurückziehen des Ichs von Andern, so ist diese das Sichausdehnen des Ichs über Andres, um auch in ihm sich selbst zu haben.

• Wollen wir nun diese Bestimmungen sofort auch auf Gottes Persönlichkeit übertragen, so möge man sich nur darüber nicht täuschen, daß damit die Absolutheit derselben jedenfalls aufgegeben ist. Denn bedarf Gott einer andern Wesenheit, um zu sein, was er seinem Wesen nach ist, persönlich, so ist er nicht absolut, sondern bedingt, was um so bestimmter heraustritt, je mehr mit der Vorstellung des „Andern“ Ernst gemacht wird \*).

---

\*) Wird freilich dieses Andre als solches sofort wieder zurückgenommen — etwa durch die Bestimmung, daß Gott dasselbe als sich selbst wisse und sich zu ihm als zu seinem eignen Wesen verhalte —, so ist die Verlegung der Idee des Absoluten von dieser Seite allerdings vermieden, aber nur durch Identificirung des Wesens der Welt mit dem Wesen Gottes, d. h. nur durch Vernichtung jener Idee. Ein Gott, welcher erst außer sich gerathen muß in der Natur, um dann im Geiste den Rückweg zu sich zu finden, ein solcher Gott ist alles Andre eher als absolut. Vgl. die gründliche Widerlegung dieser Vorstellung vom Absoluten aus der Idee des Absoluten

Und wenn dieses „Andre“ ein in der Zeit sich entwickelndes ist, so ist Gott selbst in der Verwirklichung seiner Persönlichkeit irgendwie zeitlich bedingt und einem Werden unterworfen. Dem aber die Idee des Absoluten Wahrheit ist, der wird, wenn er nicht etwa von dieser Idee die der Gottheit trennen will, das Wesen Gottes unverworren lassen mit dem Werden, in welchem das Sein auf jedem Punkte irgend ein Nicht(wirklich)sein dessen, was es wesentlich ist, an sich hat. — Wird nun dieß näher so bestimmt, daß jene Bedingung der göttlichen Persönlichkeit die Existenz des endlichen Geistes — als eines Du für das göttliche Ich — sein soll, so ist der Konsequenz auf keine Weise zu entgehen, daß irgend eine Zeit gewesen sein muß, wo Gott überhaupt noch nicht persönlich war. Denn mag man den endlichen Geist bloß auf der Erde oder auch auf allen Sternen suchen, dieß wird von denen, welche ihn zur Bedingung der göttlichen Persönlichkeit machen, einstimmig anerkannt, daß er überall die Natur zu seiner nothwendigen, nicht bloß begrifflichen, sondern auch empirisch wirklichen, ihm in der Zeit vorangehenden Voraussetzung habe. Dann aber folgt unausweichlich, daß in irgend einer Vergangenheit die Existenz des endlichen Geistes überhaupt und also auch die Persönlichkeit Gottes eine noch zukünftige war \*).

---

selbst bei Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi II, S. 1096—1133.

\*) In diesen Widerspruch verwickelt sich auch die Straußische Gotteslehre. Denn wiewohl sie die Persönlichkeit Gottes leugnet, so soll es doch im Begriff des Absoluten liegen sich ins Unendliche selbst zu personificiren (Dogm. B. 1, S. 524) — nämlich im endlichen Geiste. Da nun aber der endliche Geist die Natur nicht bloß zu seiner idealen (in welcher Beziehung es sich vielmehr umgekehrt verhält), sondern zu seiner realen, ihm also der Zeit nach wirklich vorangehenden Voraussetzung hat, so muß auch irgend eine Zeit angenommen werden, wo das Absolute sich noch nicht im endlichen Geiste personificirte, also seinem Begriff noch nicht ent-

Auch ist diese Bedingtheit der göttlichen Persönlichkeit durch Endliches mit deren Absolutheit nicht durch die weitere Bestimmung zu vereinbaren, daß doch Gott sich diese Bedingung selbst hervorbringe, daß er sich durch ein andres Sein nur vermittele, insofern er es setze; immer bleibt es bei dem mit dem Theismus schlechterdings unverträglichen Resultat, daß wenn auch vielleicht nicht Gottes substantielles Wesen, doch gewiß seine Existenz als Person das endliche Sein bei der obigen Annahme zu ihrem zeitlichen, jedenfalls zu ihrem begrifflichen Antecedens hätte. Sieht man vollends zu, daß die endlichen, in ihrer Existenz von Gott schlechthin abhängigen Personen dieses bedingende Verhältniß zur göttlichen Persönlichkeit nur haben können, insofern sie nicht bloß von Gott abhängig, sondern sich selbst bestimmend sind, so tritt die Verletzung der göttlichen Absolutheit noch schärfer ans Licht; denn dann ist Gott bedingt durch ein Sein, welches er in der Beziehung, in der es ihn bedingt, nicht schlechthin bestimmt. - Dazu kommt noch, daß, genauer erwogen, dieses andre Sein, durch dessen Ausschließung von sich Gott erst als persönlicher existiren soll, mag es immerhin von Gott selbst hervorgebracht sein, doch diese Bedeutung für Gott nur als ein ihm Zugestohenes haben könnte. Denn wollten wir uns denken, daß es von Gott gesetzt sei zu dem Zwecke, damit er an ihm die negative Bedingung seines Selbstbewußtseins habe, so wären wir, da nur ein persönliches Wesen sich Zwecke setzen kann, in einen scheinbar tiefsinnigen, in

---

sprach — woraus sich denn freilich weiter ergibt, daß es auch in der darauf folgenden Zeit, eben darum weil sie die auf einen Defekt des Absoluten folgende wäre, seinem Begriff nicht zu entsprechen vermag, d. h. daß dieser Begriff vom Absoluten ein sich selbst vernichtender ist. Daß die Appellation an die intelligenten Bewohner anderer Weltkörper (vgl. Dogm. B. 1, S. 673) hier ganz vergeblich ist, ergibt sich aus dem oben Bemerkten.

ist a nicht wahrlich hier, by finnisch zu verstehen?

Wahrheit widersinnigen Cirkel gerathen. Gott müßte vor dieser Zwecksetzung (wenn nicht der Zeit doch dem Begriffe nach) das schon besitzen, was eben der Zweck seiner Hervorbringung des Eublichen sein soll, d. h. doch wohl: er hätte diesen Zweck nicht wirklich.

Gott wäre nicht wahrhaft unbedingt, wenn sein Wesen nicht zugleich das vollkommen in sich geschlossene wäre. Sein Wesen ist dieß nur dadurch, daß die Unterschiede, ohne die es nicht lebendige Einheit sein könnte, ihm auf ewige und schlecht hin selbstständige Weise immanent sind. Die göttliche Persönlichkeit kann als absolute nur gedacht werden, wenn Gott die Bedingung seines Persönlichseins nicht in einem andern Sein, sondern schlecht hin in sich selbst hat \*).

Allein wie ist die Möglichkeit, daß Gottes Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung nicht durch die Selbstuntercheidung von andern Sein bedingt sei, zu begreifen?

Sehen wir näher zu, worauf es doch beruht, daß die mensch-

---

\*) Auch der Dreieinigkeitsbegriff, um dieß beiläufig zu bemerken, kann uns diese Bedingung des göttlichen Persönlichseins nicht gewähren, wenigstens nicht, so lange zugleich mit dem hypostatischen Unterschiede die andre kirchliche Grundbestimmung der Wesensidentität, in welcher jener Begriff allein verträglich ist mit dem Princip des Monotheismus, festgehalten wird. Denn sollen Vater, Sohn und heiliger Geist nur die Bedingungen und Momente sein, aus denen in dem Proceß des göttlichen Selbstbewußtseins die Einheit desselben hervorgeht, so sind sie eben keine Hypostasen. Wird aber der Sohn oder Logos als das andre Sein betrachtet, dessen Gegensatz dem Ursein auf ewige Weise das Bewußtsein seiner selbst vermitteln soll, so ist theils die Wesensidentität von Vater und Sohn aufgegeben, theils nicht einzusehen, wie von hier aus das ewige Selbstbewußtsein dieses andern Seins sich soll ableiten lassen. Daß die Dreieinigkeit Gottes mit dem wahren Begriffe seiner Persönlichkeit in Zusammenhang stehen muß, ist leicht zu erkennen; aber der Zusammenhang ist ein anderer als der hier angenommene.

liche Persönlichkeit nicht ohne diese Selbstunterscheidung von Anderm zu denken ist. Das Verhältniß der Persönlichkeit zu den Kategorien: relativ, absolut, wird zunächst durch die Natur des Inhaltes bestimmt, welcher in das Selbstbewußtsein aufzunehmen ist. Ist dieser über alle Relativität erhaben, so ist die Persönlichkeit eine absolute. Darum würde, gesetzt auch der Begriff der menschlichen Gattung wäre — nach einer früher berührten phantastisch-realistischen Vorstellungsweise — zugleich als ein in sich bestehendes persönliches Wesen zu denken, doch auch an dieser Persönlichkeit eine unüberwindliche Relativität haften, weil der Inhalt ihres Selbstbewußtseins, wenn nicht auf Andres, so doch wesentlich auf Gott als den von ihr selbst verschiednen Urquell ihres Wesens und ihrer Existenz bezogen wäre. Nun aber ergibt sich uns die wesentliche Relativität menschlicher Persönlichkeit schon daraus, daß sie nur als die des Individuums im Unterschiede von der Gattung existirt. Darum ist der Inhalt dieses Selbstbewußtseins nirgends ein in sich selbstständiges und schlechthin abgeschlossenes All, sondern ein Besonderes, zu Anderm Gehöriges, ein irgendwie Beschränktes, ein Theil des endlichen Seins. Dieß zu leugnen und das persönliche Individuum für ein Absolutes zu nehmen wäre die äußerste Spitze monadologischer Atomistik, die von selbst in sich zusammenbricht \*). Daraus folgt denn weiter, daß dieses Moment des

---

\*) Zu dieser Spitze ist unter neuern Schriftstellern besonders Frauenstädt in seiner Schrift über die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes, in seinen Studien und Kritiken und besonders in seiner Darstellung und Kritik der Hauptpunkte in Schellings Vorlesungen auf dem besten Wege. Er leugnet die Schöpfung im Interesse der menschlichen Freiheit; aber die Art, wie er den im Wesentlichen nach Spinoza bestimmten Substanzbegriff zur Grundlage der Freiheit und Persönlichkeit macht, würde ihn bei folgerechter Durchführung nöthigen auch die Zeugung des persönlichen Individuums zu leugnen.



menschlichen Wesens und Lebens, welches das besondere Dasein des Einzelnen ausmacht, auf das Centrum des Ichs im Selbstbewußtsein nicht bezogen werden kann, ohne Andres auszuschließen.

In Gott aber finden jene Voraussetzungen dieser ausschließenden Funktionen des Selbstbewußtseins nicht statt, sondern was hier den Inhalt des Selbstbewußtseins bildet, das ist eine innere Unendlichkeit von Bestimmungen, eine Totalität, *cujus centrum* — nach einem dem Hermes Trismegistos zugeschriebenen, von den Mystikern des Mittelalters vielgebrauchten Ausdruck, den jedoch auch ein Theolog wie Joh. Gerhard gegen Scaliger verteidigt \*) — *ubique, circumferentia nusquam*. Denn daß die Bestimmtheit, die wir hiermit von Gott aussagen, eben mit seiner Unendlichkeit unverträglich sei, können wohl nur diejenigen behaupten, welche die Begriffe der Unbestimmtheit und der Unendlichkeit, des *indefinitum* (*ἀόριστον*) und des *infiniteum* identificiren. Auf dieser Gleichsetzung beruht der berühmte Satz des Spinoza: *determinatio est negatio*, inwiefern nämlich dieses mit dem Determiniren identische Negiren reell genommen wird; und insofern liegt er allerdings Spinozas System, wenn gleich nicht ausdrücklich vorangestellt, zum Grunde. Das Seltsamste, wengleich bei genauerer Erwägung ganz Begreifliche dabei ist, daß diese Philosophie ihr Absolutes — die Substanz rein als solche — durch die Ausschließung aller Determinationen von demselben, um ihm nicht Negationen beilegen zu müssen, doch von seiner vollkommenen Negativität nicht zu befreien vermag.

\*) *Loc. theol. tom. I. loc. II. de natura et attr. Dei c. V, 91.* Nothe, *Theolog. Ethic. B. 1, c. 211*, nennt dieses alte Wort immer noch das treffendste — annäherungsweise; denn das Unendliche ist unvorstellbar.

Verhielte es sich wirklich so, wie jene behaupten, könnte Gott nur unendlich sein, insofern er das schlecht hin unbestimmte, prädicatlose Wesen wäre, nun so würden wir der Platonischen Mahnung folgen: Kennet Gott nicht das unendliche Wesen, denn dem Unendlichen widerstehet das Dasein. Dann stände uns, abgesehen von dem Mhl der gänzlichen Unerkennbarkeit Gottes, nur das Dilemma offen, entweder in pantheistischer Weise die endlichen Bestimmungen des weltlichen Seins in Gott selbst zu setzen etwa als Momente in dem Proceß seines Wesens, oder Gott eben in seinem Unterschiede von der Welt Endlichkeit und damit zeitlich räumliche Existenz zuzuschreiben, wie seit den Socinianischen Theologen und R. Vorstius wohl am herzlichsten und mit nicht geringem formellem Scharfsinn R. B. Th. Voigt gethan hat \*). — In Wahrheit aber ist der

\*) Über Freiheit und Nothwendigkeit aus dem Standpunkt christlich-theistischer Weltansicht (1828) §. 27 f. Es nimmt sich sonderbar aus, wenn auch dieser Schriftsteller von seiner Vorstellung eines endlichen, seinem Wesen nach in der Zeit und vermöge seiner Sichtbarkeit (S. 67.) natürlich auch im Raume existirenden Gottes rühmt, daß durch sie der Gedanke Gottes erst rechte Bestimmtheit und verständige Begreiflichkeit gewinne, während er diese Vorstellung vor dem Verlaufen in offenbare Ungereimtheiten doch grade nur dadurch zu bewahren vermag, daß er sie aus nebelhafter Unbestimmtheit nicht heraustreten läßt. Wir wollen von der Räumlichkeit Gottes nicht reden, eben so wenig davon, daß wesentliche Existenz in der Zeit nothwendig ein allmäliges Werden Gottes in sich schließen würde; aber möchten die Anhänger dieser Vorstellungen sich ernstlich fragen, ob ein in der Zeit existirendes Wesen überhaupt als ursprünglich und unbedingt seiend gedacht werden könne. Denn hat sein Dasein in der Zeit einen Anfang genommen, so ist es in diesem Anfang, da es vor ihm noch nicht war, um sich selbst sehen zu können, offenbar durch Andres gesetzt. Soll aber dieses zeitliche Dasein ein anfangsloses sein, so ist es doch in jedem Moment, wie weit wir immer zurückgehen mögen, durch die vorangehenden Momente irgendwie bedingt. Durch diesen regressus in infinitum ist darum die Auflösung der Bedingtheit in absolute Selbstbedingung zur Unmöglichkeit gemacht. Läßt sich aber die Bedingtheit nicht als Bedingtheit durch sich selbst begreifen, so wird sie, wenn man nicht etwa das ganze

Widerstreit zwischen Bestimmtheit und Unendlichkeit gar nicht vorhanden; die Unendlichkeit nimmt nicht bloß die Bestimmtheit an, sondern ihr positiver Begriff fordert sie sogar; er fordert eine Fülle von Bestimmungen, die weder von außen durch ein andres Sein irgendwie beschränkt sind noch sich nach innen, unter einander, ausschließend verhalten. Dadurch, daß diese Bestimmungen des göttlichen Wesens in Gott selbst von einander unterschieden sind, ist allerdings ein Moment der Negation und der Endlichkeit in Gott gesetzt — die nothwendige Voraussetzung für das göttliche Hervorbringen einer Welt des Endlichen, in welcher der Unterschied sich zur Verschiedenheit von einander ausschließenden Wesenheiten verhärtet \*) —; dadurch daß diese Bestimmungen, um den abstrakten Ausdruck beizubehalten, in den reinsten Einklang aufgenommen sind, der jede äußere Trennung ausschließt, ist das Moment der Endlichkeit auf ewige Weise in der göttlichen Unendlichkeit aufgehoben. Gott wäre aber der wirklich Unendliche nicht, wenn er aller Bestimmtheit in sich selbst entbehrte; denn dann hätte die Unendlichkeit an dem bestimmten Sein ihren äußern Gegensatz und ihre wesentliche Schranke. Gott ist der Unendliche, weil die Fülle seines Wesens von außen unbegrenzt und in sich selbst unge störte, vollkommne Harmonie ist, in welcher ein Element das andre nicht negirt, sondern bestätigt. Die Welt, wenn sie auch extensiv grenzenlos, in Zeit wie Raum zu denken wäre, bliebe doch immer, auch als

---

Verhältniß jeder Denkbarkeit entnehmen will, als Bedingtheit durch Andres zu betrachten sein. Damit aber zeigt sich, daß, indem diese Lehre von Gott zu sprechen meint, sich ihr unvermerkt die Welt als Gegenstand untergeschoben hat.

\*) Insofern diese Verschiedenheit auch von dem Verhältniß der Substanz der Welt zu der Substanz Gottes selbst gilt — das Wesen der Welt ist nicht das Wesen Gottes —, beruht darauf die Fähigkeit sogenannter Kategorien der Reflexion, wie der Kausalität, uns in diesem Gebiet wirkliche Erkenntniß zu vermitteln.

Ganzes betrachtet, ein qualitativ Endliches, weil zwischen den Einzelwesen in ihr dieses Außereinander besteht, vermöge dessen jedes nur dadurch ist, daß es Andres aus der Sphäre seiner Existenz ausschließt: weßhalb auch die innere Einheit Gottes eine specifisch höhere ist als die der Welt.

Somit liegt diese Bedingtheit des Selbstbewußtseins durch die Ausschließung eines Andern nicht in dem Begriff der Persönlichkeit selbst, sondern in den besondern Schranken und Relationen, die an der Persönlichkeit des Menschen, an seinem Selbstbewußtsein nach der eigenthümlichen Natur seines Inhaltes haften. Gott also bedarf vermöge der unendlichen Fülle seines Wesens nicht eines andern Seins, um durch dessen Ausschließung oder Aufhebung sich selbst offenbar zu werden; er ist es auf ewige und unbedingte Weise. Wenn dagegen Jacob Böhme lehrt: kein Ding ohne Widerwärtigkeit möge ihm selber offenbar werden; denn so es nichts habe, das ihm widerstehe, so gehe es immerdar von sich aus und gehe nicht wieder in sich ein; so es aber nicht wieder in sich eingehe als in das, woraus es ursprünglich gegangen, so wisse es nichts von seinem Urstande; und so bedürfe auch Gott eines contrarium, damit sein verborgener Wille sich offenbar werde\*) — und wenn Schelling als Bedingung alles Selbstbewußtseins eine verneinende, repellirende Kraft betrachtet, die der bejahenden, ausbreitenden entgegenwirken müsse\*\*); so wollen wir in Beziehung auf das geschaffene Sein die Wahrheit und Tiefe dieser Anschauungen nicht bestreiten, aber sie so unmittelbar auf Gott anzuwenden muß uns als eine zu weit getriebene Analogie des Göttlichen mit dem Creatürlichen erscheinen. — Die Persönlich-

\*) Der Weg zu Christo B. 7 (von göttlicher Beschaulichkeit), R. 1.

\*\*\*) In der Abhandlung über die Freiheit und in dem Denkmal Jacobis.

keit Gottes ist zunächst dadurch eine absolute, daß der Inhalt des göttlichen Selbstbewußtseins unendliche und sich selbst schlecht hin genügende Totalität ist. —

Aber es wäre nicht einzusehen, wie dem göttlichen Selbstbewußtsein dieser Inhalt vollkommen offenbar, wie Gott sich selbst lauter Licht und Klarheit sein könnte (Jak. 1, 17), wenn er sich dieses Inhalts, also seines Wesens als eines von seiner Selbstbestimmung unabhängigen, seinem Willen vermöge einer ewigen Nothwendigkeit vorangehenden bewußt wäre. Der Mensch vermag das Dunkel, in welches der Anfang seines Wesens gehüllt ist, mit seinem Bewußtsein niemals völlig zu durchdringen, weil er eben nicht schlecht hin von sich selbst ist — nach dem Wort: ea tantum scimus, quae facimus. Eben so würde die göttliche Persönlichkeit auf dem Grunde einer für sie undurchdringlichen Realität ruhen, das Licht des ewigen Selbstbewußtseins leuchtete nicht bis in die innerste Tiefe, auch der Geist Gottes vermöchte diese Tiefe nicht zu erforschen (1 Kor. 2, 10), wenn das bestimmte Wesen Gottes jeder Selbstbestimmung in ihm der Kausalität nach voranginge. Ja so lange wir Gott nach dieser einseitig realistischen Ansicht in schlecht hin ursprünglicher Beziehung nur als das nothwendige Wesen, als das Ursein kennen, so lange ist unsre Vorstellung von Gott in einem unauflöselichen Widerspruch mit sich selbst befangen. Denn was jenseits der Freiheit Gottes ist, das ist offenbar für ihn selbst ein Gegebenes (gleichsam von seinem Selbstbewußtsein Vorgefundenes) und kann auch durch eine bloß formelle Selbstbejahung Gottes als des schlecht hin Vollkommenen diesen Charakter nicht verlieren. Wäre aber das Wesen Gottes für ihn selbst ein gegebenes, so ließe sich auch die Frage: Woher gegeben? nicht abweisen; das Wesen Gottes müßte dann in einem Andern außer ihm seinen Grund haben — womit der Begriff Gottes völlig aufgehoben wäre.

Soll die Eigenschaft der Unbedingtheit oder Unabhängigkeit (*independentia*), wie sie Gott allgemein beigelegt wird, einen verständlichen Gedanken enthalten, so müssen wir die negative Auffassung, bei welcher unsere ältern Theologen, Quenstedt, Baumgarten u. A., geflüchtig stehen bleiben, in den positiven Ausdruck umsetzen, daß er der sich selbst Bedingende und Begründende ist (*ens a se ipso* — daher *aseitas* bei den Scholastikern, *αὐτονοία* bei den spätern Griechischen Kirchenlehrern). Damit erhält die Bestimmung, daß Gott *causa sui sei*, einen andern positiveren Sinn, als sie bei Spinoza hat, bei dem sie bekanntlich das Inbegriffensein des Existirens im Begriff der Substanz bezeichnet, womit aber dieser existirenden Substanz noch nicht im Geringsten zu irgend einer Lebendigkeit und Freiheit verholfen ist. Dieß ist ihre wahre Bedeutung, daß Gottes Wesen schlechthin seine eigne That ist\*). Das Aufeinander von Ursache und Wirkung, von Bestimmendem und Bestimmtem, welches an dem Kausalitätsverhältniß im Gebiet des Endlichen haftet, ist hier vollkommen aufgehoben, die bestimmende Macht als der eigentliche Kern des Kausalitätsbegriffes ist erhalten. Wie aber kann ein Wesen *causa sui* sein als so, daß es sich mit bewußtem Selbstbestimmen selbst hervorbringt? Denn sollten wir uns dieses ewige Selbsthervorbringen etwa in der Weise eines bewußtlosen Triebes, einer dunkel wallenden Sehnsucht

N.B.

\*) Dasselbe scheint bei unsern ältern Dogmatikern die *voluntas necessaria*, die sie als den auf das eigne Wesen gerichteten Willen Gottes der auf Andres gehenden *voluntas libera* entgegengesetzten, auszudrücken. Doch weist schon die Bezeichnung der *voluntas* als *necessaria* auf den Unterschied dieser Vorstellung von dem oben aufgestellten Satz hin; unter diesem Willen, der durch das Wesen Gottes schlechthin bestimmt sein soll, läßt sich höchstens eine Selbstbejahung Gottes in seinem ewigen Selbstbewußtsein denken, die man, da nichts dadurch bestimmt wird, nur sehr uneigentlich einen Willen nennen könnte.

vorstellen, so würden wir in ihm ein ursprünglich leidendes Verhalten, ein Bestimmthein sehen, welches sich durchaus nicht als ein schlechthin Erstes denken läßt, sondern wozu wir ein bestimmendes Princip in einem andern ursprünglichen Wesen suchen müßten.

Es ergibt sich hiermit eine eigenthümliche Wendung oder Fortbildung des kosmologischen Beweises für die Existenz Gottes, in welcher ihm eine spekulative Bedeutung nicht abzusprechen sein dürfte. In seiner einfachsten Gestalt schließt dieser Beweis bekanntlich vermittelt des Kausalitätsjages von dem Dasein endlicher, nicht von sich selbst existirender Dinge, da ein endloser Regressus der Ursachen eine widersinnige Vorstellung sei, auf das Dasein eines Urwesens, welches seine eigne Ursache und zugleich die Ursache der Welt ist. Allein warum soll dieß Urwesen nothwendig ein persönlicher, von der Welt verschiedener Gott sein? Was hindert uns anzunehmen, daß dieses Urwesen die Welt selbst ist, natürlich nicht als diese Gesamtheit der endlichen Dinge, sondern als immanentes Princip der Welt, als unpersönlicher Weltgrund? Es ist klar, daß dieß Argument, so gefaßt, nicht nothwendig über den Spinozismus hinausführt; denn auch dieser betrachtet die Substanz als immanente Ursache der Dinge, ihrer Modificationen \*). Auch die nähere Bestimmung, welche Leibniz dem Beweise giebt, indem er von der Kontingenz der Welt, von der Möglichkeit ihres Nichtseins auf ein nothwendiges Wesen, welches den Grund seiner Existenz in sich selbst hat, schließt, gewährt hier keine entscheidende Hülfe. Denn die Behauptung der Kontingenz der Welt ist doch nur unmittelbar durch sich selbst einleuchtend, insofern sie sich auf alles Einzelne in der Welt bezieht; warum aber sollte das nothwendige Wesen

\*) Ethic. I, prop. XVIII.

nicht eben das Wesen der Welt selbst sein, das in der Gesamtheit alles Einzelnen zur Erscheinung kommt, sich entfaltet, sich entäußert, um sich selbst zu finden, oder wie sonst pantheistische Denkweisen dieses Verhältniß fassen mögen?

Für das Interesse des Theismus gewinnt der kosmologische Beweis erst Bedeutung durch die Einsicht, daß sich mit dem Begriff der *causa sui* ein wirklicher Gedanke nur verbinden läßt, wenn er ganz real und positiv genommen und nach dem Obigen darein gesetzt wird, daß alle Bestimmungen des Wesens Gottes seinen absoluten Willen zu ihrem Princip haben. Treibt uns also der kosmologische Beweis durch die Undenkbarkeit jenes endlosen Regressus über das ganze Gebiet der Ursachen, die selbst wieder Wirkungen sind, hinaus zur Anerkennung des Alles bedingenden Urwesens, welches *causa sui* ist, so nöthigt uns die eben erkannte Bedeutung dieses Begriffes das Urwesen in seinem innersten Grunde als sich selbst bestimmende Intelligenz, d. h. als absolute Persönlichkeit und eben damit als in sich seiendes, sich von der Welt unterscheidendes Wesen zu fassen.

Übrigens ist diese Auffassung der absoluten Selbstständigkeit Gottes nicht neu in der christlichen Theologie. Schon Lactantius hat dafür an der einen Stelle den Ausdruck: *ipso ante omnia ex se ipso est procreatus\**), an der andern den bessern: *ex se ipso est — ideo talis est, qualem esse se voluit\*\**). Ähnlich sagt Hieronymus: *Deus ipse sui origo est suaeque causa substantiae\*\*\**). —

Aus der vorstehenden Erörterung erhellt, daß die Persönlichkeit Gottes von der menschlichen Persönlichkeit sich nicht bloß

\*) Div. instit. l. I, c. 7. Lact. führt hier sogar mit Lobe die in doppelter Rücksicht ungeschickt gebildete Formel des Seneca an: *Deus ipse se fecit.*

\*\*\*) Div. instit. l. II, c. 8.

\*\*\*) Epist. ad Eph. 3. (Opp. ed. Martianay tom IV, P. I, p. 356).



in Beziehung auf das Wesen des Inhaltes, welchen Beide in ihrem Selbstbewußtsein umfassen, unterscheidet, sondern auch in Beziehung auf das erzeugende Princip dieses Inhaltes. In der Sphäre der relativen Persönlichkeit ist die Freiheit eben nur mitbestimmende Ursache der besondern Wesenheit, wodurch der Einzelne eben dieser und kein Andern ist. Die Persönlichkeit Gottes ist dadurch die absolute, daß die Freiheit das unbedingte Princip seines Wesens, daß er, was er wirklich ist, schlechthin durch Selbstbestimmung ist. Der voraussetzungslose Ursprung alles Seins ist Freiheit, That. „Es giebt in der letzten und höchsten Instanz gar kein andres Sein als Wollen. Wollen ist Ursein“ \*).

Dies Resultat in seiner Strenge festhaltend, müssen wir selbst von den Wahrheiten, die für uns, formell betrachtet, die höchste Nothwendigkeit haben, und mit deren Leugnung wir jeden Zusammenhang unsers Denkens zerreißen würden, von den Grundwahrheiten der Mathematik und Metaphysik behaupten, daß sie ihren letzten Grund in der absoluten Selbstbestimmung Gottes, dem Ursprunge aller Wesenheit haben. Cartesius hat darin ganz Recht, daß er diese Wahrheiten nicht aus einer von dem Willen Gottes unabhängigen Nothwendigkeit ableiten will; nur dadurch wird sein Recht zum Unrecht, daß er dem Willen Gottes das göttliche Wesen vorsetzt und dann doch jenen mit vollkommener Indifferenz gegen dieses sich entscheiden und z. B. die Gesetze der Mathematik gründen läßt\*\*). Denn durch diese Vorstellung wird das weltordnende Wollen Gottes zu einem Sichlosreißen von Gottes Wesen und ewiger Vernunft, zu einer Willkür, durch welche die Wahrheit der göttlichen Wesenheit und

\*) Schellings sämtliche Werke Abh. 1, B. 7, S. 350.

\*\*\*) Vgl. besonders die responsio sexta auf die Einwürfe gegen sein Meditationes unter Num. 6.

Vernunft immerfort verneint wird, herabgesetzt. Ohne Zweifel sind diese mathematischen Wahrheiten eine Offenbarung von der ewigen Ordnung und Harmonie des göttlichen Wesens, eine Abspiegelung derselben im Gebiet des Endlichen, in Raum und Zeit Existirenden. Aber daß sein Wesen lautre Harmonie ist, beruht nicht auf einer ihn selbst beherrschenden Nothwendigkeit, sondern eben auf seiner Freiheit\*).

Ein jüngst verstorbener Philosoph, Weiße, giebt in gleichem Streben nach Erkenntniß der göttlichen Freiheit, aber im ausdrücklichen Gegensatz gegen die absolute Ursprünglichkeit des Willens, diesem, an Leibniz sich anschließend, eine Region des reinen Denkens, der metaphysischen Vernunftnothwendigkeit, ein Formabsolutes zur Grundlage, indem er nur so der Realphilosophie die Basis einer reinen Metaphysik erhalten zu können glaubt. Diese nothwendige Grundlage bestimmt er nun näher als die bloße negative Voraussetzung der göttlichen Freiheit, als eine Region des Nichtseienden, ein unwirkliches Schatten-

---

\*) Nach der vorliegenden Fassung dieser Sätze, an welcher diese neue Ausgabe nichts geändert hat, sollen sie offenbar nur dieses wahren, daß das göttliche Wesen in seinem tiefsten Grunde nicht bestimmtes Sein ist — wäre es das, so müßte das Wesen Gottes seinem ewigen Selbstbewußtsein ein gegebenes Objekt sein, wie unser Wesen es beziehungsweise ist für unser Selbstbewußtsein; was den oben bemerkten Widerspruch in sich schließt —, sondern Wollen, Selbstbestimmen. Die Möglichkeit eines Andern ist damit in Gott weder gesetzt noch negirt; denn diese ist für uns, deren Sein wie Denken selbst in jenem absoluten Urwollen sein letztes Princip hat, eine völlig leere, schlechthin unvollziehbare Vorstellung. Darum hätte sich Herr Prof. Zeller als Vertreter des logischen Nothwendigkeitensystems dieser Ansicht gegenüber Konsequenzmachereien wie die, „daß dreimal drei recht wohl zehn sein könnte, wenn nur Gott wollte“ u. dgl. m. (theolog. Jahrbücher 1847, S. 210), ersparen können; diese tödtlichen Streiche treffen nur ein von ihm selbst gefertigtes Herrbild des obigen Gedankens; mit diesem selbst haben sie nichts zu schaffen. Vgl. auch S. 143 dieses Bandes.

reich der bloßen Möglichkeiten, durch deren Aufhebung die göttliche Freiheit und ihr Auchnicht- oder Auchandersfein können sich verwirklichen\*). Allein auch bei dieser Vorstellungsweise läßt sich nicht einsehen, wie die absolute Freiheit Gottes gerettet werden soll. Denn kann Gott nicht nur, sondern muß er jene im Gebiet der metaphysischen Vernunftnothwendigkeit liegenden Möglichkeiten aufheben, um seine Freiheit zu verwirklichen, so hat die Freiheit doch uranfänglich ein von ihr Unabhängiges, sei es immerhin ein nicht Wirklichseindes, sich gegenüber oder vielmehr zu ihrem Prius, durch das sie wie durch ein ewiges Fatum bedingt ist. In gewissem Sinne müssen auch wir allerdings zugeben, daß die menschliche Vernunft oder wie besser zu sagen sein wird, der Geist das Prius der Gottheit erkennt — das Urprincip, welches den Bestimmungen ihres Wesens dem Begriffe nach vorangeht —, doch freilich nicht in dem Sinne, in welchem Weiße den Satz behauptet. Aber in diesem Sinne vermögen wir ihn eben, abgesehen von der Unvollziehbarkeit der Vorstellung einer solchen schlecht hin für sich bestehenden absoluten Formenwelt, weder mit der Absolutheit Gottes noch mit der Erkenntniß, daß die Welt schlecht hin durch Gott bedingt ist, zu reimen. — Mit Recht betrachtet Weiße den Kampf zwischen Freiheit und Nothwendigkeit als das höchste Problem der Philosophie für ihre nächste Zukunft. Wenn man aber die Nothwendigkeit, in welcher Weise es immer geschehen mag, zum

---

\*) Diese Ansicht hat Weiße meines Wissens zuerst in seiner Metaphysik, besonders dem ersten Kapitel der Einleitung, dann in der Recension der Romangischen Schrift über Freiheit und Determinismus (Heidelberg Jahrb. 1836, Num. 62—64) und seitdem öfter gelegentlich ausgesprochen, ausführlich in dem Sendschreiben an Fichte über das philosophische Problem der Gegenwart. Hiemit ist zu vergleichen, was Weiße in seiner philosophischen Dogmatik B. 1, S. 460—477 über den göttlichen Willen und seine Freiheit lehrt.

schlechthin Ersten macht, so wird die Freiheit ewig in ihr verschlungen bleiben; denn wesentlich an das Gesetz der Identität gebunden vermag die Nothwendigkeit nie das Freie, sondern immer nur das Nothwendige aus sich zu gebären: während die Freiheit ihrem Begriffe nach Alles in sich hat, um auch ein von ihr Verschiedenes, eine unfehlbare Nothwendigkeit zu setzen.

Der Einwurf, daß mit der Ablehnung dieser metaphysischen Grundlage die Willkür oder die Zufälligkeit zum Princip alles Seienden gemacht werde, kann doch auch nicht die Ansicht selbst, sondern etwa nur eine ungeschickte Darstellung derselben treffen. Willkür ist ein Abbrechen des Wollens vom vernünftigen Zusammenhange, setzt also einen solchen als schon vorhanden voraus, während doch aller vernünftige Zusammenhang erst in dem göttlichen Urwollen wurzelt. Eben so ist Zufall, wie wir früher gesehen haben (S. 34 f.), ein negativer und zwar ein negativ teleologischer Begriff; er schließt in Beziehung auf ein bestimmtes Geschehen die Finalität aus; von Zufall kann also nur die Rede sein, wo sich ein solches Geschehen zu dem einer Daseinsphäre gesetzten Zweck gleichgültig und beziehungslos verhält, nicht aber da, wo die Ursprünge auch aller Zwecksetzung beschlossen liegen. In der Tiefe dieses Ursprunges aller Wesenheit haben jene Begriffe, von denen aus die schlechthin voraussetzungslose Freiheit als Princip des göttlichen Wesens bekämpft wird, noch gar keine Bedeutung. —

Sind demnach alle Bestimmungen des Wesens Gottes schlechthin durch ihn selbst gesetzt, so werden wir ihn, in seinem Urgrunde, gleichsam vor seinem bestimmten Wesen betrachtet, als das bestimmungslose Sein zu denken haben, welches aber zugleich die unbeschränkte Macht ist sich selbst zu bestimmen, das Vermögen zu sein was es will. Diese Auffassung würde der Vorwurf treffen, daß hiermit Gott in seinem Princip als Nichts, von welchem das schlechthin prädicatlose

Sein allerdings nicht zu unterscheiden ist, gedacht würde, wenn dieses unbestimmte Sein nicht zugleich die schrankenlose Macht der Selbstbestimmung wäre. So gefaßt liegt eben dieß darin, daß Gott in dem Urgrunde seines Wesens nichts Andres ist als Wille und Freiheit. Dieses Urwollen ist nun eben dadurch die Quelle einer unendlichen Wesensfülle in Gott selbst, daß es schlechthin das Leben und die Liebe will; hätte es dieß nicht gewollt — also für sich, nicht als Princip eines ewigen Universums in Gott selbst gedacht —, so würde es durch dieses Inschleiben zur schweigenden Tiefe jenes Negativabsoluten, in welchem alle Bestimmungen und Unterschiede verschwunden oder vielmehr niemals hervorgetreten sind, in welchem weder Licht noch Finsterniß, weder Denken noch Sein, weder Verstand noch Wille, weder Ich noch Du, weder Selbstheit noch Liebe ist. —

Wir sind in den bisherigen Erörterungen über die Aufgabe, die wir uns gestellt hatten, schon hinausgeschritten. Zu erweisen war nur die Möglichkeit absoluter Persönlichkeit, die Vereinbarkeit der Absolutheit mit der Persönlichkeit. Ergeben hat sich uns die Unmöglichkeit das Absolute nach dem wahren Gehalt dieses Begriffes als das Gott vorzustellen, wie Jacobi mit treffendem Witz dieses unpersönliche Grundwesen genannt hat, die Nothwendigkeit in ihm den seiner selbst bewußten, sich mit Freiheit selbst bestimmenden Gott zu erkennen. Auch läßt sich leicht einsehen, wie der Erweis der Möglichkeit von dem der Nothwendigkeit hier gar nicht zu trennen ist. Denn um diese Möglichkeit darzuthun, muß auf den Begriff des Absoluten näher eingegangen werden, wo denn von selbst die Bestimmungen desselben hervortreten, welche die Persönlichkeit nicht bloß zulassen, sondern fordern. Diese Bestimmungen treten hervor, indem von dem Begriff eines bloß negativen Absoluten zu dem eines positiven, wirklich existirenden Absoluten fortgeschritten wird. Ist dieser Fortschritt ein berechtigter und nothwendiger, ist dieser

Begriff wirklich der höhere im Verhältniß zu jenem, so fällt auch die Nothwendigkeit weg zwischen dem Absoluten und Gott zu unterscheiden. Das ist der Weg, den Schelling in der Abhandlung über die Freiheit und in der Schrift gegen Jacobi einschlug, um die Idee des persönlichen Gottes mit der des Absoluten zu vermitteln\*) und so im tiefsten Centrum Religion und Philosophie mit einander zu versöhnen. Aber es ist eben nicht einzusehen, wie ein persönlicher Gott, der nicht selbst das Ursein ist, der durch einen von ihm irgendwie unabhängigen Urgrund seiner selbst und alles endlichen Seins bedingt wird, wirklich Gegenstand der vollen, ungetheilten Hingebung des menschlichen Herzens und seiner zweifellosen Zuversicht, daß er alle ihm anhängenden Wesen zu ihrer Vollendung führen werde, zu sein vermag. Wenn Gott, Er selbst als solcher, nicht das  $\alpha$  ist, so ist es auch nicht schlechthin gewiß, daß er das  $\omega$  ist; daß  $\tau\alpha\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \epsilon\acute{\kappa}\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$  ist die Bürgschaft für das  $\tau\alpha\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ .

11.2. Es liegt in dem entwickelten Begriff der Persönlichkeit als des in sich geschlossenen Seins, daß sie zum bestimmenden Princip ihres Wirkens nach außen die Selbstbestimmung des Willens hat. Ist Gott persönlich, so kann ein anderes Sein aus ihm nicht vermöge einer zwingenden Nothwendigkeit seines Wesens, sondern nur durch seinen freien Willen entspringen. Darum ist denn auch der bekannte Satz: so er es denkt, so steht's da,

---

\*) Schelling spricht sich selbst darüber bestimmt aus im Denkmal Jacobis, Werke, Abth. 1, B. 8, S. 81 f. und im Briefe an Eschenmayer, ebenda S. 169 f. vgl. seine Bestimmungen über das Princip des Pantheismus und den Monotheismus Abth. 2, B. 2, erste bis vierte Vorlesung.

falsch oder wenigstens sehr mißverständlich, wie denn die Schrift dasselbe vielmehr von dem Worte Gottes als wirkendem Heraus-treten seines Willens sagt: so er gebet, so steht's da\*). Gott denkt die Welt auf ewige Weise; aber daraus folgt keinesweges die Nothwendigkeit einer anfangslosen Welt und Zeit, sondern er denkt und will Beide in ihrer unzertrennlichen Zusammengehörigkeit als solche welche einen Anfang haben. Ist ferner die Persönlichkeit Gottes die absolute, so kann nicht irgend ein Bedürfniß ihn treiben ein andres Sein zu setzen. Um die Existenz einer Welt aus Gott abzuleiten, ist uns also weder die mathematische Nothwendigkeit des Spinoza gegeben, wie er sie im ersten Buch seiner Ethik auf sehr bezeichnende Weise ausspricht\*\*), noch die dialektische Nothwendigkeit neuerer Philosophen, vermöge deren Gott sich erst in der Welt oder vermittelt der Welt vollkommen realisiren soll; sondern nur die Freiheit der Liebe, des Willens, der bei der Hervorbringung eines andern Seins sich lediglich dieses selbst, daß es der Güter des Daseins

---

\*) Pf. 33, 9. Wenn Strauß, Dogmatik B. 1, S. 564, in den Worten des Thomas: *necesse est, quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam* (Summa P. I, qu. 14, art. 8), den Zusatz unrein findet, so müssen wir vielmehr in dem Hauptsatz ein getrübbtes Bewußtsein von dem Wesen des christlichen Theismus, in dem Zusatz dagegen den richtigen Gedanken erkennen. — Auch Schleiermachers Glaubenslehre, B. 1, S. 437. vgl. S. 222, ist Denken und Hervorbringen in Gott dasselbe.

\*\*) Propos. 17. Schol. *Ego me satis clare ostendisse puto a summa Dei potentia sive infinila natura, infinita infinitis modis, hoc est, omnia necessario effluxisse vel semper eadem necessitate sequi, eodem modo ac ex natura trianguli ab aeterno et in aeternum sequitur ejus tres angulos aequari duobus rectis.* Nur ist es, wenn die Vergleichung gelten soll, ungeschickt dann noch von einer Folge der Dinge aus der göttlichen Macht, einem effluxisse zu sprechen, so gewiß Niemand die drei Winkel = zweien rechten als ein aus dem Dreieck abgeleitetes Sein betrachten wird.

und, soweit es dafür empfänglich ist, des höchsten und vollkommenen Gutes in der Gemeinschaft mit Gott selbst theilhaftig werde, zum Zwecke setzt.

Der Begriff des Schaffens schließt wesentlich das Hervorbringen eines andern Seins durch Wollen, durch bewußtes Selbstbestimmen in sich; darum kann nur einem persönlichen Wesen das Schaffen zugeschrieben werden. Weiter enthält der Begriff des Schaffens, daß dieß Hervorbringen im Unterschiede von allem andern ein absolutes Bedingen, daß es mithin nicht ein durch irgend etwas außer dem Hervorbringenden beschränktes, sondern ein unbedingtes, schlechthin auf sich selbst ruhendes ist; und dieß festzustellen ist eben auch nur die Abweckung jener alten Formel von der Schöpfung aus nichts. Die widersinnige Vorstellung von einem Werden der Welt aus nichts, so daß das Nichts die Ursache von dem Dasein der Welt enthielte, haben die Kirchenlehrer natürlich damit niemals verbunden. Darum ist es sonderbar diese Bestimmung durch den alten Kanon: *ex nihilo fit nihil*, widerlegen zu wollen; aber eben so sonderbar ist es die Anwendung dieses Kanons in der Frage um die Schöpfung als Pantheismus zu verrufen\*). Der wahre Schöpfungsbegriff hat vielmehr gegen das: *ex nihilo fit nihil*, seinerseits gar nichts einzuwenden; ihm ist der Wille Gottes, an welchem als dem unbeschränkten, unendlich kräftigen Princip aller Realität das Nichts am wenigsten einen Antheil hat, die Ursache des Daseins der Welt. Ist aber hiernach das Schaffen ein unbedingtes Bedingen, so kann überhaupt nur die absolute Persönlichkeit schaffen. Was nun den sich selbst schlechthin genugamen Gott zur Hervorbringung eines von ihm verschiednen Seins allein bestimmen kann, ist die Liebe; somit ist das Schaf-

\*) So Hegel öfters, z. B. *Enchyl.* §. 88. *Logik*, Werke B. 3. S. 80 f., wiewohl ohne ausdrückliche Beziehung auf den Schöpfungsbegriff.



fen nichts Andres als das freie Sichselbstmittheilen Gottes, der ausschließlich in sich sein könnte, aber nicht will, damit auch andre Wesen seien und in der Gemeinschaft mit ihm das ewige Leben haben. —

Dennoch scheint diese Freiheit sich sofort wieder in Nothwendigkeit aufzulösen, wenn wir erwägen, daß die Liebe selbst eine Grundbestimmung des göttlichen Wesens ist. Ist nun die Welt der wesentliche Gegenstand dieser Liebe, folgt da nicht das Dasein der Welt mit strenger Nothwendigkeit aus dem Wesen Gottes?

Die Leibniz'sche Unterscheidung zwischen der metaphysischen und moralischen Nothwendigkeit ist unstreitig ein wahrer und fruchtbarer Gedanke; diese ist wirklich eine höhere als jene, viel mehr vermittelt und vergeistigt, namentlich dadurch, daß sie das Moment des Zweckes, welches jener fremd ist, in sich hat. Allein insofern es sich noch nicht um die bestimmte Beschaffenheit, sondern nur um Sein oder Nichtsein der Welt handelt, ist, unter der Voraussetzung, daß die Liebe Gottes sich nur im Verhältniß zur Welt verwirklichen könne, die Strenge des Zusammenhanges zwischen Grund und Folge in der moralischen Nothwendigkeit um nichts geringer als in der bloß metaphysischen.

Eben so wenig erlebte sich die Schwierigkeit durch die oben gewonnene Erkenntniß, daß alle Bestimmtheit des göttlichen Wesens — also auch die Liebe — sich in göttlicher Selbstbestimmung gründet. Allerdings ist er die Liebe, weil er die Liebe sein will. Aber was berechtigte uns zu behaupten, daß er die Liebe überhaupt nicht sein könne, ohne auf seine Freiheit zu verzichten? Zur absoluten Freiheit aber reicht nicht hin, daß ein Wesen nicht von einem andern abhängt, sondern dazu gehört auch, daß aus ihm nicht mit Nothwendigkeit die Existenz eines andern Wesens erfolge — oder vielmehr: jene Unabhängigkeit

kommt eben nicht rein heraus, wenn es sich selbst durch ein andres Sein, sei dieses immerhin ein von ihm abhängiges, vermitteln muß. Könnte nun Gott vermöge seiner Liebe nicht sein ohne die Welt, so müßte die absolute Freiheit, welche die Quelle seiner Wesensbestimmungen ist, sich selbst vernichtet haben in ihrem Produkt, indem aus seinem Wesen folgen würde, daß er sich in einem nothwendigen Verhältniß zu einem andern Sein fände. Er wäre dann doch nicht der in sich schlechthin Befriedigte, sich selbst Genugsame — θεός αὐτοτελής, ἀπροσδεής.

Dieses Problem wird uns nur gelöst durch die Idee der göttlichen Dreieinigkeit. Es ist ihre innerste Bedeutung, daß Gott den ewigen und schlechthin würdigen Gegenstand seiner Liebe in sich selbst hat, unabhängig von aller Beziehung auf die Welt, Joh. 17, 24. vgl. B. 5. Dazu gehört eben so sehr die Einheit des Wesens wie der Unterschied der Personen. Denn ohne den persönlichen Unterschied, ohne ein Ich und Du giebt es überhaupt keine Liebe. Ohne die Einheit des Wesens aber würde aus der Liebe Gottes ein nothwendiges Verhältniß zu einem von Gott verschiedenen Wesen folgen. Beides deutet auch gleich der Anfang des Johanneischen Prologes an, den persönlichen Unterschied durch das ἦν πρὸς τὸν θεόν, die wesentliche Einheit durch das θεός ἦν, was er vom Logos aussagt. Eben darum aber weil der Logos es ist, durch den die immanente Liebe Gottes sich ewig verwirklicht, ist er auch der Vermittler der nach außen gehenden Liebe, d. h. der sich auf ein andres Sein beziehenden Wirksamkeit und Selbstoffenbarung Gottes, durch welche die Welt geschaffen, erhalten und zu ihrer Vollendung geführt wird.

Ja ohne den Logos, ohne den ewigen persönlichen Unterschied, durch den Gott als wesentliche Liebe sich schlechthin selbst genug ist, ließe sich überhaupt nicht begreifen, wie die göttliche Liebe sich durch die Welt und in der Welt als solche, also als

absolut vollkommne offenbaren könnte. Denn einer absolut vollkommenen Liebe zu einem andern Wesen ist nur der fähig, der diesem andern Wesen gegenüber schlechtthin selbstständig und sich selbst genug ist. Wo diese Bedingung fehlt, da ist die Liebe noch irgendwie mit Bedürfniß vermischt und eben darum von selbstlichen Beziehungen, an denen Begierde und Leidenschaft sich immer aufs neue leicht entzünden, nicht schlechterdings frei. Nur wo kein Bedürfnis mehr ist, da ist jene vollkommen uneigennützigte Liebe möglich, die lauter Freiheit und doch so wahr und zuverlässig ist wie die unfehlbarste Nothwendigkeit. Die Vollkommenheit, die die menschliche Liebe zu erreichen vermag, ist ihrem Wesen nach eine relative, eine Vollkommenheit in ihrer Art; denn ist es auch denkbar, daß das wechselseitige Bedürfnis der Einzelwesen dermaleins aufhört, nachdem es seine Bestimmung erfüllt hat ein Antriebe zur Vereinigung, eine Versuchung zur selbstlichen Sonderung in der Gemeinschaft und eine Schule der überwindenden Liebe zu sein, so wird doch der Mensch vermöge seiner Kreatürlichkeit nie aufhören Gottes zu bedürfen. Bedürfte Gott der Welt, also eines von ihm verschiedenen Seins, um zu sein, was er seinem Wesen nach ist, die Liebe, so wäre auch diese Liebe keine absolut vollkommne. Nur insofern er vermöge des persönlichen Unterschiedes in der Einheit des Wesens der schlechtthin sich selbst Genügende ist, vermag seine Liebe die lautre Selbstmittheilung und die sich herablassende Hingebung zu sein, als welche sie sich uns in Jesu Christo offenbart. — Einer mittelalterlich romantischen Phantasie mag eine Mangel leidende, hilfsbedürftige Gottheit willkommen sein, um auch mit der Religion ihr geheimnißvoll interessantes Spiel treiben zu können; der ernste Wahrheitsfenn des Protestantismus wird dergleichen Nebelgebilde nie für Wirklichkeit nehmen.

Hieraus ergibt sich denn, daß der Welt in Beziehung auf

Gott keine Nothwendigkeit zukommt, daß auch von dem Standpunkt der wesentlichen Liebe Gottes aus das Wort ein falsches bleibt: Gott wäre nicht Gott, wenn die Welt nicht wäre. Es lautet sehr religiös, wenn gesagt wird: weil es das Wesen der Güte und Liebe sei das eigne Selbst mitzutheilen an das Andre, so könne Gott nicht sein ohne die Welt. Und doch schiebt sich dabei nur allzuleicht dieser Liebe eine völlig fremdartige metaphysische Bestimmung unter, welche nicht allein die Persönlichkeit Gottes nicht voraussetzt, sondern sie ihrem wahren Begriffe nach aufhebt, der immanent dialektische Proceß zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen \*). — Wird also die Zufälligkeit der Nothwendigkeit entgegengesetzt, so daß ihr Begriff von seinem Gegenstande nicht den Mangel eines Grundes oder Zweckes, sondern eben nur die Möglichkeit des Nichtseins aussagt, so ist das Dasein der Welt allerdings ein zufälliges zu nennen, wie denn in diesem Sinne der Theismus immer die *contingentia mundi* angenommen hat. Oder lehrt die heil. Schrift hierüber etwas Anders? Es ist vielmehr Grundton des N. T., daß die Welt zwar Gottes, aber Gott nicht der Welt bedarf, daß sie das Werk seines freiestens Willens ist und an dem Hauche seines Mundes hängt, daß auch das Geschlecht der Menschen und in seiner Mitte das auserwählte Volk Gottes, was es von Größe und Herrlichkeit besitzt, nur seiner freien Gabe, seiner Verheißung, seinem Bunde verdankt, daß ihm allein die Ehre gebührt? Und diese Grundanschauung von dem Verhältniß der Welt zu Gott, welche auf eine Nothwendigkeit derselben doch gewiß nicht führt, hat das N. T. so wenig abgethan, daß sie ihm vielmehr die Voraussetzung ist, von der es überall

---

\*) So bei Martensen, Meister Eckart S. 70. 71 — in dem guten Glauben, es lasse sich dabei die Idee der Persönlichkeit und der Liebe ernstlich festhalten.

ausgeht. Dennoch bleibt es unangemessen das Dasein der Welt als ein zufälliges zu bezeichnen: denn das Zufällige ist nach früherer Auseinandersetzung (§. 35 f.) von dem Auchnichtseinwennenden wohl zu unterscheiden und eben darum nicht dem Nothwendigen, sondern dem Absichtlichen gegenüberzustellen, weshalb von Zufall auch nur in Beziehung auf intelligente Wesen, die sich Zwecke setzen können, die Rede sein sollte. Ist nun dieß die Bedeutung des fraglichen Begriffes, so wird durch die Freiheit der göttlichen Liebe, in welcher das Dasein der Welt gegründet ist, eben so sehr wie die Nothwendigkeit auch die Zufälligkeit desselben ausgeschlossen. Unstreitig hat die Liebe Zweck in der Welterschöpfung, ihr Wissen um ihr Thun ist Weisheit; aber eben weil sie die schlechthin vollkommene Liebe ist, liegen die Zwecke ihres Wirkens nach außen durchaus nicht in ihr selbst, sondern ganz in dem Sein, welches sie dadurch setzt. Darum kann es natürlich nur zu unrichtigen Ergebnissen führen, wenn man die gewöhnlichen Bestimmungen des Zweckbegriffes auf dieses Verhältniß anwendet, ohne die eigenthümliche Bestimmtheit zu beachten, welche derselbe durch die Liebe als zwecksetzend erhält. Nicht für sich selbst will Gott durch sein Wirken nach außen etwas erlangen, was er zur Verwirklichung seines Wesens bedürfte, sondern das Sein, welches er dadurch hervorbringt, soll Alles erlangen, was mit seinem Begriffe und den davon schlechterdings unabtrennlichen Einschränkungen irgend verträglich ist:

Dieser Wille der göttlichen Liebe, daß auch außer Gott Existenz sei und zwar so vollkommene, als mit dem Begriff des abgeleiteten Seins zusammenbestehen kann, bestimmt sich nun näher als der Wille, daß Wesen seien, die Gott ähnlich sind und eben dadurch seiner Gemeinschaft in Liebe und Erkenntniß fähig. Zu Weidem aber gehört wesentlich die höchstmögliche Selbstheit des Geschöpfes. Denn das Selbstlose ist von dem

6. 35. 37.

Wesen, welches sich selbst schlechthin zu erfassen und zu bestimmen vermag, so gänzlich verschieden, daß es zwar vermöge seiner absoluten Abhängigkeit von ihm seine (Gottes) ewige Kraft und seine Gedanken nicht sich selbst, doch andern Wesen offenbaren, aber auf keine Weise sein Ebenbild sein kann. Eben so wenig vermag ein Wesen Gott zu erkennen, das sich selbst nicht erkennt, und sich Gott hinzugeben in Liebe, das sich selbst nicht besitzt. Das wirkliche Sein und Leben in Gott schließt eben so sehr das Bewußtsein irgend einer Selbstständigkeit im Verhältniß zu Gott in sich als das Bewußtsein, daß der Wesensunterschied, welcher diese relative Selbstständigkeit der Möglichkeit nach bedingt, schlechterdings nicht mehr trennende Schranke ist. Soll es also in der Sphäre des Geschaffenen Wesen geben, welche des Seins in Gott fähig sind, so müssen sie nicht bloß ein Sein von Gott haben wie die Naturwesen, sondern auch ein Sein in sich und von sich. So schreibt denn auch Paulus den Menschen das Sein in Gott Apgesch. 17, 28, nach dem Zusammenhange der Stelle als eigenthümlichen Vorzug, als etwas aus ihrem göttlichen Geschlecht Abfolgendes zu. Weil Gott die höchste Einheit will, schafft er die höchste Besonderung. — Es sind die Grundelemente der Persönlichkeit, durch welche sowohl die Gottähnlichkeit eines andern Wesens als auch seine Gemeinschaft mit Gott allein möglich ist. Ist es also der Wille der göttlichen Liebe nach außen das herrlichste Sein mitzutheilen, das eine andre Existenz als Gott besitzen kann, so setzt er die kreatürliche Persönlichkeit. Mit hin geht der schöpferische Wille Gottes ganz auf die Persönlichkeit; daß sie ihr Wesen vollkommen realisire, ist der eigentliche Zweck der Welterschöpfung. —

In diesem Willen Gottes, daß auch in der Sphäre des kreatürlichen Daseins Persönlichkeit sei als Abbild der göttlichen

Persönlichkeit, als Auge und Herz der Welt, ist zugleich der Wille enthalten, daß auch außer Gott Wesen seien, welche sich aus dem Unbestimmten selbst zu bestimmen und insofern sich durch sich selbst zu begründen vermögen als *causa sui*. Der eigentliche Beweis liegt schon in dem Vorhergesagten, zu dessen Erläuterung wir noch Folgendes hinzufügen. Ohne ein Selbstbestimmen, welches zugleich *reales Selbstverursachen* ist, verliert nothwendig auch das andre Moment im Begriffe der Persönlichkeit seine Bedeutung. Es ist eine unvollziehbare Vorstellung, wenn wir in Gedanken auf thierisches Leben Selbstbewußtsein ohne ein solches Selbstbestimmen zu pflanzen versuchen. Der Mensch vermöchte nicht sich von Allem, was er nicht ist, wirklich zu unterscheiden, sein Bewußtsein würde immer etwas Fließendes haben, wenn er nicht ein freies Bewegungsprincip in sich hätte, wenn er nicht die Macht besäße sich wolend aus sich selbst zu bestimmen und dadurch jedem bloßen Bestimmwerden von außen eine Grenze zu setzen. Da aber wäre nur ein Selbstbestimmen, dem die Macht eines wirklichen Herbervorbringens fehlte, und welches somit durchaus nicht aus der Stelle zu kommen vermöchte, wo irgend ein Existirendes schon vor und unabhängig von seiner Selbstbestimmung schlecht-hin bestimmt wäre, so daß Alles, was etwa als Selbstbestimmung in sein Bewußtsein fiel, in Wahrheit nur nothwendige Folge seines Bestimmtheits sein könnte. Nur da ist verursachendes Selbstbestimmen, wo nicht bloß das Handeln, sondern das Sein eines Wesens selbst irgendwie durch ursprüngliche Selbstbestimmung bedingt ist. Und dieß ist seine Freiheit. Frei ist ein Wesen, soweit es durch Selbstentscheidung aus ursprünglicher Unbestimmtheit zur Bestimmtheit gelangt.

Dieser Begriff ist allerdings einer der schwierigsten im gan-

zen System des christlichen Theismus; denn er ist einer der inhaltvollsten und tiefsten.

Die Freiheit des Menschen zum unbedingten Princip aller Bestimmungen des menschlichen Wesens zu machen, also die Totalität der Bestimmungen desselben als Selbstbestimmung zu betrachten, widerspricht allerdings dem Begriff des abgeleiteten Seins. Wie damit der Unterschied zwischen der absoluten und der relativen Persönlichkeit aufgehoben sein würde, so würde unter dieser Voraussetzung die in der Erfahrung gegebene Bestimmtheit des menschlichen Wesens, die Schranken, die an ihm haften, vollkommen unbegreiflich werden. Auch würde, da menschliche Persönlichkeit nur im Individuum wirklich ist, gar nicht zu erklären sein, wie die Individuen zu dem sie alle wesentlich verbindenden Gattungscharakter kommen. Denn daß die Verweisung auf die natürlichen Bedingungen, unter denen die zeitliche Entstehung der menschlichen Individuen steht, hier nichts helfen kann, ist für sich klar, da nach dieser Ansicht das so Bedingte eben zugleich als Produkt der Selbstbestimmung begriffen werden müßte.

Die Selbstbegründung des bedingten Seins ist nur möglich auf der Basis gewisser Grundbestimmungen seines Wesens, innerhalb der ihm von Gott gesetzten Grenzen. Das ist der Unterschied zwischen Gott und Mensch, daß hier die Selbstbedingung eine bedingte, dort eine unbedingte ist. In Gott ist absolute Freiheit; im Menschen kann die Freiheit nicht anders sein als durch Nothwendigkeit beschränkt; und die Schranke ist nur dadurch aufzuheben, daß der Mensch sich durch die Liebe mit Gott Eins weiß und in dieser Liebe sich selbst, wie er durch Gott gesetzt ist, vollkommen bejaht. Nicht die Totalität des menschlichen Wesens, sondern nur ein bestimmtes Gebiet desselben kann die menschliche Freiheit zu seinem unmittelbaren, schöpferischen Princip haben — das Gebiet, in



welchem eben auch die Fähigkeit zu der Liebe liegen muß, in deren Kraft die bestehenden Schranken zugleich als Schranken aufgehoben sind.

Dies Gebiet ist das sittliche. Was der Mensch als sittliches Wesen ist in seinem natürlichen Zustande, abgesehen von dem, was er durch die Erlösung werden kann und wird, das hat seinen Ursprung im Unbedingten, d. h. in seiner Selbstbegründung.

Darum nimmt der menschliche Geist an der Frage nach der Freiheit seines Willens nur ein wahres Interesse, sofern sie auf das Sittliche, auf den Gegensatz von gut und böse Beziehung hat. In seiner vereinzeltten Erscheinung betrachtet scheint ein sittlich gleichgültiges Wollen und Handeln in derselben Weise zu entstehen wie ein solches, das sittliche Bedeutung hat, in der Weise des Auehanderkönnens und der Wahl. Dennoch zeigt uns ein sorgfältiges Aufmerken auf das Verfahren unsers Geistes, daß er in jenem Wollen und Handeln die Freiheit nur sucht, insofern er eine verborgene sittliche Bedeutung, einen Zusammenhang mit dem Sittlichen in ihm ahnt und voraussetzt. Wäre uns nichts Andres gegeben als jenes unmittelbare Bewußtsein des Auehanderkönnens, welches die Bewegung des Willens zum Entschlusse, der Inhalt sei welcher er wolle, begleitet, so würde uns dies allerdings noch kein entscheidender Grund sein, um Freiheit im ehrlichen Sinne des Wortes, ein Selbstbestimmen, welches sich nicht wieder in lauter Bestimmtworden auflöst, anzunehmen. Die Gründe, die uns zu dieser Annahme erst berechtigen, ja nöthigen, sind wesentlich sittlicher Natur. Von ihnen aus rechtfertigt sich auch erst die Behauptung jener allgemeinen (metaphysischen) Freiheit, von der auf dem Boden der Metaphysik nur die Möglichkeit darzuthun ist. Es ist um der sittlichen Freiheit willen nothwendig, daß metaphysische Freiheit sei. Die Freiheit muß

in ihren einzelnen Erweisungen über die sittliche Sphäre übergreifen in alle Gebiete des Handelns, damit die Begründung des Sittlichen in der Freiheit sich in Leben und That wirklich offenbaren könne.

Aber auch in diesem sittlichen Gebiet ist die menschliche Freiheit nicht ohne eine Voraussetzung, auf die sie sich irgendwie beziehen muß, wenn sie gleich in ihrer Selbstentscheidung nicht dadurch bestimmt und gebunden ist. Wo immer die erste Entscheidung menschlicher Freiheit zu suchen sein mag, jedenfalls geht ihr Eins voran, Gott und sein Wille, daß der menschliche Wille durch Freiheit in der Gemeinschaft mit ihm beharre. So zieht sich die Freiheit dieser Urentscheidung in die Wahl zwischen Gemeinschaft mit Gott und Abfall von ihm zusammen, in die Wahl, ob der Mensch an seinem Ursprunge festhalten oder von ihm sich löstrennen will, um lediglich in sich zu sein. Das schlecht hin ursprüngliche und voraussetzungslose Wollen ist das göttliche als hervorbringende Ursache der besondern Bestimmungen des göttlichen Wesens, und ein solches Wollen kann auch schlechterdings nur Gott zukommen. Aber einen Abganz seiner absoluten Freiheit hat Gott dem Menschen mitgetheilt, indem er ihm die Macht verliehen durch Wahl zwischen verschiedenen vorliegenden Möglichkeiten sich selbst, als sittliches Wesen zu bedingen. —

Doch damit uns nicht der Vorwurf treffe ein für den Zusammenhang unsrer Betrachtung sehr wichtiges Ergebnis zu rasch ergriffen zu haben, müssen wir diesen Punkt noch etwas genauer erörtern.

An und für sich liegt ja keinesweges im Begriffe der Freiheit wesentlich die Möglichkeit des Bösen. Von Gott, insofern er der absolut Freie ist, die Möglichkeit zu prädiciren, daß er von sich selbst, von seinem Wesen, welches Liebe und Güte ist, abfalle, ist nicht bloß eine leere, sondern eine wider-

...is to us it is, and we must take it as, a simple but  
... ultimate matter-of-fact, a de jure truth. ...  
... sentence of 197 paragraph.

fönnige Vorstellung. Allerdings ist er die vollkommene Liebe nur weil er es sein will, und nicht aus irgend einer Nothwendigkeit metaphysischer Begriffe, sondern nur vermöge seiner Selbstoffenbarung im wirklichen Sein können wir begreifen und wissen, daß er es ist. Aber er will auf ewige und wandellose Weise in sich selbst das schlechthin Vollkommene und nichts Andres; darum kann auch sein Thun und Wirken nicht anders als seiner Vollkommenheit entsprechen; es ist eine unverbrüchliche Nothwendigkeit, daß sich darin die göttlichen Eigenschaften der Güte und Weisheit, der Heiligkeit und Gerechtigkeit ausdrücken, aber jene positive Nothwendigkeit, welche ganz auf Freiheit und Selbstbestimmung ruht. Eine metaphysische Nothwendigkeit, aus der die gewöhnlich sogenannten moralischen Eigenschaften Gottes hervorgingen, welche es Gott, dem auf ewige Weise sich selbst Bestimmenden, verwehrte bloß physisches Wesen zu sein, giebt es nicht und kann es nicht geben. Aber, noch abgesehen von Gottes Offenbarungen in der Geschichte —, selbst unsre eigne Existenz, das Wesen und Wollen unsers Geistes, ja schon die von unserm Selbstbewußtsein unabtrennliche Idee einer höhern Vollkommenheit, als die göttliche, so gedacht, sein würde, ist uns Zeugniß, daß Gott auch sittliches Wesen, d. h. daß er die Liebe ist. Müßten wir demnach allerdings in der Tiefe der absoluten Selbstbestimmung, insofern das bestimmte Wesen Gottes selbst in ihr sich gründet, die Möglichkeit erkennen sich nicht als Liebe, sondern als in sich verschlossenes Wesen zu wollen, die Möglichkeit, daß durch diese Selbstbestimmung Gottes der persönliche Unterschied in ihm und jedes andere Sein außer ihm ausgeschlossen würde, so ist doch durch die ewige Wirklichkeit seines Willens diese Möglichkeit schlechthin aufgehoben.

Eine andre Bewandniß hat es mit der Selbstbestimmung des Menschen. Er kann das Gute nicht auf schlechthin ursprüngliche und selbstständige Weise in sich setzen und hat es

darum auch nicht als sein eigen Wesen, sondern er kann nur gut sein durch sein Verhalten zu einem von ihm verschiednen, ihn in seiner Existenz bedingenden Wesen, zu Gott. Weil aber der Mensch das Gute nicht als sein eignes Wesen hat, so geht bei ihm vermöge seiner Selbstbestimmung neben der Möglichkeit und dem Sollen des Guten die Möglichkeit des Bösen, des Abfalls von Gott her.

*p. 190.*  
Zwar ist ihm nach der Wahrheit seines Wesens Gott keinesweges ein Fremder, sein heiliger Wille nicht etwas Außerliches; es ist seine Bestimmung seinen Willen so völlig Eins zu machen mit dem göttlichen Willen, daß jede fernere Möglichkeit der Abtrennung aufgehoben ist; und erst in der Erfüllung dieser Bestimmung kann er sich auch mit sich selbst, mit seiner Idee vollkommen Eins und eben darin vollkommen frei wissen. Ist nun aber die Erfüllung dieser Bestimmung wesentlich durch Selbstbestimmung vermittelt, so kann der Mensch vor aller Selbstentscheidung, in seinem unmittelbaren Ansich, in seiner reinen Natürllichkeit — die von der gegenwärtigen Natürllichkeit sehr verschieden ist — betrachtet, noch nicht auf diese Weise Eins sein mit Gott, und darin eben liegt die anfängliche Möglichkeit des Bösen, des Abfalls.

*p. 191.*  
Liegt darin aber nur die Möglichkeit des Abfalls, so folgt, daß der Mensch nicht von einer ursprünglichen Entzweiung mit Gott und also mit seiner eignen Idee anfängt; was denn auch so gewiß unmöglich ist, als dieser Anfang, das was der Mensch vor aller Selbstentscheidung ist, keine Bedingung hat, die nicht durch den göttlichen Willen gesetzt wäre. Jenseits der ursprünglichen Entscheidung kann nichts Andres sein als einerseits die Nichtentschiedenheit der persönlichen Wesen, andererseits ihr Existiren durch Gott, also vermöge desselben, da noch keine trennende Entscheidung zwischengetreten ist, ihr Anhängen an ihrem ewigen Ursprunge, aber ein solches Anhängen, welches,

weil es eben durch keine Selbstentscheidung bejaht ist, noch keine sittliche Bedeutung hat. Somit kann allerdings von einer ursprünglichen Neutralität zwischen Gemeinschaft mit Gott und Abwendung von Gott nicht die Rede sein, eben so wenig von einem Schwanken zwischen Gottesliebe und Selbstsucht — wie denn die erste Vorstellung nur eine leere Abstraktion ist, die zweite aber schon eine Macht des Bösen im Menschen, also eine Sünde vor der Sünde in sich schließt —; und doch ist der Mensch in seinem Ursprunge ein sittlich unbestimmtes, noch nicht entschiedenes Wesen und kann vermöge seiner Persönlichkeit nur ein solches sein.

Hätte Gott, um dieser Unentschiedenheit und damit der Möglichkeit einer verkehrten Entscheidung nirgends Raum zu lassen, die persönlichen Wesen nicht gewollt, so wäre die Welt nicht sowohl ein unauflösliches Räthsel — denn dieß würde doch voraussetzen, daß irgendwo das geheime Wort des Räthfels aufbewahrt wäre —, sondern lauter Finsterniß und Schweigen, sich selbst verborgen, wie ihr Schöpfer ihr verborgen wäre. Wollte aber Gott Persönlichkeit als Centrum der Welt, so mußte er ihr auch vergönnen sich selbst zu begründen von einem sittlich unbestimmten Anfange aus.

Haben wir nun die Macht der freien Selbstbestimmung schon früher als das höchste Selbstsein, dessen das Geschöpf fähig ist, erkannt, so ist doch dieses Selbstsein des Geschöpfes keinesweges schon für sich als ein Keim oder Anfang des Bösen, der Selbstsucht, zu betrachten. Vielmehr ist es die nothwendige Bedingung des wahrhaft Guten im Geschöpfe, der Liebe zu Gott und alles dessen, was sich aus dieser im Verhältniß zu Gott und Menschen Heiliges und Vollkommenes entfaltet. Mit seinem wahren Inhalte ist dieses Selbstsein in der Wirklichkeit allerdings nicht unmittelbar Eins; es erblickt ihn zunächst noch als Bestimmung vor sich; aber es ist auch nicht im Zwiespalt mit

ihm; das Nichtseinssein ist wohl zu unterscheiden von dem Unseinssein. Und wenn durch dieses Nichtseinssein die Möglichkeit der Losreißung und Entzweiung, die Möglichkeit, daß das Selbst sich statt Gottes zum absoluten Brennpunkte seines Wollens und Strebens macht, bedingt ist: so kann doch dieser Übergang aus dem natürlichen und unschuldigen Selbstsein in die Selbstsucht als den Urquell aller Sünde immer nur durch ein Umschlagen und Sichselbstverkehren des Willens, nicht etwa bloß durch eine Hemmung, durch ein Nichtfortschreiten der Entwicklung geschehen. Ein geistvoller Naturforscher, Passavant, drückt „den ganzen Entwicklungsproceß des freien Geschöpfes in seinen drei Momenten“ so aus: Ich will, ich will, ich will Gottes Willen\*), indem er hinzusetzt: das Stehenbleiben des zweiten Momentes und das hier entstehende: ich will, sei das Böse. In der That aber ist dieß: ich will, keinesweges ein bloßes Stehenbleiben des: ich will; auch unterscheidet es sich von diesem in der hier gewählten Bezeichnung eben so wohl als ein besonderes Moment (wenn hier der Ausdruck zulässig wäre), wie sich dieses von dem: ich will, unterscheidet. Das Selbstsein, welches in der normalen Entwicklung seine berechnete Stelle hat, findet schon in dem ersten Moment: ich will, seinen Ausdruck, worin jedoch nach dem Begriff des Willens das zweite: ich will, schon unmittelbar enthalten ist. Wenn also das natürliche und unschuldige Selbstsein durch: ich will, ausgedrückt wird, so öffnet sich vor demselben die Wahl, ob es zu dem: ich will Gottes Willen, fortschreiten oder sich in das: ich will, verkehren will, in welchem der Wille des Geschöpfes sich unnatürlicher Weise nur um sich selbst dreht.

So haftet an der Bestimmung des Menschen zum Guten,

---

\*) Von der Freiheit des Willens und dem Entwicklungsgeetze des Menschen, S. V. der Vorrede.

welche er nur zu erfüllen vermag durch freibewußte Vereinigung seines Willens mit einem Willen, der ihm vor dieser Vereinigung ein anderer ist, als negative Bedingung die Möglichkeit des Bösen; grade darum, weil er zu der vollkommenen Gemeinschaft mit Gott berufen ist, ist er der Abkehr und Lostrennung von Gott fähig\*). Hieraus erhellt von selbst, wie verfehlt es ist, wenn nach dem Vorgange Hegels in der Rechtsphilosophie zuweilen von der Freiheit, mit welcher der Mensch auch das Böse thun kann, als von etwas Geringem in der menschlichen Natur geredet, wenn sie im Unterschiede von der mit dem absoluten Inhalt ein gewordenen Freiheit als die schlechte bezeichnet wird\*\*). Unstreitig liegt in der Wirklichkeit des Bösen die tiefste Erniedrigung des Menschen; aber grade nur auf seiner erhabnen Stellung kann die Möglichkeit eines so tiefen Falles beruhen. Es ist die unergündliche Energie und Tiefe des Selbstseins in der Persönlichkeit, die das Vermögen des Ichs sich selbst zum Centrum seiner Welt zu machen in sich schließt. Selbst in der Entartung der Freiheit, in ihrer Selbsterfüllung mit verkehrtem Inhalt leuchtet noch ein Schimmer ihrer wesentlichen Hoheit. Und wenn es eine Überspannung ist in dem sündig gewordenen Menschen einen gefallenen Halbgott zu sehen, so ist es doch immer der Wahrheit näher als ihn, wie der Materialismus thut, für ein Halbthier auszugeben, welches trotz aller Anstrengungen sich über die Sphäre der bloßen Animalität bleibend emporzuschwingen immer wieder unter seine Halbbrüder kläglich zurückfalle. —

\*) Darum sagt schon Basiliius in seiner *ὁμιλία*, ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ θεός, ganz richtig: ὁ μεμφόμενος τὸν ποιητὴν ὡς μὴ φυσικῶς κατασκευάσαντα ἡμᾶς ἀναμαρτήτους οὐδὲν ἔτερον ἢ τὴν ἄλογον φύσιν τῆς λογικῆς προτιμᾶ καὶ τὴν ἀκίνητον καὶ ἄνθρωπον τῆς προαιρετικῆς καὶ ἐμπράκτου. (Opp. ed. Garnier, tom. II, p. 79.)

\*\*\*) J. W. von Marheineke in seiner Recension der Möhler'schen Symbolik S. 31. 32 des besondern Abdrucks.

x Müller works, i.e. reasons, on the Scholastic basis, — on the idea of Causality. I, on the other hand, reason on the basis of Real Conditionality, — which makes Realism invariable & free. Causality combined with Determinism would give Freie Willen.

for this

x  
 difference  
 of  
 basis, here  
 is  
 in  
 the  
 nature  
 of  
 the  
 will.  
 +  
 the  
 difference  
 is  
 not  
 due  
 to  
 the  
 nature  
 of  
 the  
 will.

Die Kausalität Gottes nun, in der es begründet ist, daß es auch außer ihm Freiheit, Selbstbestimmung giebt, ist ein wahres Schaffen; denn sie ist ein freibewusstes, in sich unbedingtes Bedingen andern Seins. Aber zugleich liegt darin ein Ansiehalten des Willens Gottes in seiner verursachenden Wirksamkeit, das freie Gestatten, daß dieses andre Sein sich seinen Inhalt als sittliches Wesen durch Selbstbestimmung setze. Es ist dieß der in seiner Art schlechthin einzige Charakter der Kausalität, durch welche kreatürliche Freiheit ist — ein Hervorbringen, welches seine höchste Unbedingtheit darenin setzt, daß es sein Produkt nicht einen Moment weiter bedingt als schlechterdings nöthig ist, um ihm Existenz zu verleihen.

the difference is not due to the nature of the will, — which however are many and great — and the great is agreement. It is transcendental. See pp. 207, 209.

See also p. 264.

Davon hat uns eine frühere Untersuchung (S. 96—102) überzeugt, daß eine solche That freier Selbstbegründung, die über die Richtung und Beschaffenheit des sittlichen Seins auf ursprüngliche Weise entscheidet, nur eine außerzeitliche sein kann.

Zwar scheint alles Selbstbewußtsein schon an sich, und nicht bloß in objektiver Beziehung, insofern es über die Zeit Erhabnes zu seinem Inhalt zu machen vermag, sondern auch subjektiv ein Sieg über die Zeit zu sein. Gänzlich der Zeit preisgegeben sind wohl nur diejenigen Wesen, welche ausschließlich in dem gegenwärtigen Moment leben, ohne irgend eine Fähigkeit das Vorangehende und das Nachfolgende damit zu verknüpfen, ohne Erinnerung des Vergangenen und ohne Vorempfindung des Kommenden. Schon den höhern Thieren läßt sich eine Fähigkeit Vergangenes festzuhalten durch Erinnerung und Zukünftiges vorauszunehmen durch Vorempfindung nicht durchaus absprechen; denn ohne Beides würden sie für Gewöhnung und Zucht schlechterdings unempänglich sein. Aber diese Fähigkeit ist nicht bloß



eine eng beschränkte wie das ganze Dasein dieser Wesen, sondern sie ist auch der Art nach offenbar durch die Naturnothwendigkeit des Instinktes und der äußern Veranlassung schlechthin bedingt. Erst mit dem Aufgange des Selbstbewußtseins erscheint die wunderbare Macht das, was nicht mehr ist, und das, was noch nicht ist, durch freibewußte Thätigkeit zur Gegenwart für das Vorstellen zu machen. Das Vergessene, was spurlos versunken zu sein scheint in dem dunkeln Grunde des eignen Lebens, vermag der Geist durch die Erinnerung wieder an das Licht des Bewußtseins hervorzuziehen; und das unbekanntes Zukünftige, was überhaupt noch kein Dasein hat, vermag er durch Schlüsse und Kombinationen vorauszu sehen. So troht er mit überlegener Macht der Zeit und faßt das, was sie zerreißt und auseinanderhält, kräftig in Eins zusammen.

Und doch, indem er diese und jene Schranke durchbricht und der Zeit im Einzelnen manchen Vortheil abgewinnt, muß er erfahren, daß er auch in diesen partiellen Siegen den allgemeineren Gesetzen der Zeit unterworfen bleibt. Seine eigne Zukunft vermag er doch nientals klar und vollständig zu durchschauen, ja nicht einen einzigen Moment derselben kann er mit unfehlbarer Sicherheit bestimmen. Aber fühlbarer noch wird ihm die unbezwingliche Übermacht der Zeit dadurch, daß er auch den schon erworbenen Besitz nicht vollständig festzuhalten, daß seine Erinnerung keinesweges seine ganze Vergangenheit zu beherrschen und mit Freiheit über alle Momente derselben zu verfügen vermag. Er möchte gern nichts vergeblich thun und erleben, sondern alles Gegenwärtige sollte als Stufe bewahrt werden von der Erinnerung für die Zukunft und so das Ganze Eine zusammenhängende Entwicklung bilden; aber wie im Dunkeln wird er im Kampf der verschiedenen Entwicklungstriebe, die sich drängen und verdrängen, fortgezogen, ohne zu wissen wohin. Gerade dadurch aber, daß er sich umsonst müht das mit der Zeit Entschwindende

festzuhalten, wird die Macht der Zeit ihm erst zur Schranke, während das Thier nichts weiß von der Zeit, in deren Gewalt es steht. —

Fassen wir nun noch wie bisher das Bewußtsein so das Sein der geschaffenen Persönlichkeit in seinem Verhältniß zur Zeit ins Auge. Allerdings ist, wie wir früher erkannt haben, die Persönlichkeit, auch die in ihrer Existenz bedingte, ihrem Wesen nach unvergänglich. Ist nun dadurch die Persönlichkeit die siegreiche Macht, welche die Zeit sich unterwirft? Wir können die Frage nur bejahen, wenn die bloße Fortdauer, die endlose Ausdehnung der nackten Existenz schon eine wirkliche Überwindung der Zeit wäre. Bleiben wir hier zunächst bei dem Gebiet stehen, welches wir vermöge unsrer Erfahrung überschauen können, bei unserm irdisch-zeitlichen Dasein, so empfinden wir dieß als einengende Schranke, daß der Höhepunkt des individuellen Lebens, auf dem es seine volle Kraft und Frische offenbart, nur ein vorüberfliegendes Moment ist. Was Göthe irgendwo von der Schönheit des Leibes sagt, daß auch das schönste Wesen nur einen Augenblick schön sei, das gilt ganz allgemein von menschlicher Kraft und Thätigkeit. Ehe ihre Blüthe aufbricht, ist sie noch unvollkommene Knospe; einen Augenblick nachher neigt sie sich schon zum Verwelken. Dieser Augenblick ist die wahre Gegenwart unsers irdischen Zeitlebens; vorher war Zukunft, nachher ist Vergangenheit; warum können wir nicht der Vergangenheit und der Zukunft gebieten, daß sie seien wie die Gegenwart? Die Existenz muß die Zeit uns freilich lassen; das ist aber unsre irdische Schranke, daß sie den Inhalt, die Beschaffenheit dieser Existenz in stetem Werden und Vergehen dahintrafft.

Allein wenn nun auch das, was gegenwärtig als Schranke auf uns drückt, hinweggenommen ist, ist darum die Form der Zeit selbst hinweg? Denken wir jene Schranken als verschwunden, so bleibt uns ein Leben von unvergänglicher Dauer

in der Zeit, welches nicht altert, sondern in jedem Augenblick sich selbst in ungeschwächter Kraft und nie versiegender Fülle besitzt, ein Bewußtsein, welchem nichts verloren geht, was es je befehlen, welches auch die entfernteste Vergangenheit mit ungehemmter Freiheit aus dem Schacht seiner Erinnerung zurückzurufen vermag. Ein solches Sein, erkennen wir, müßte auch von subjektiver Seite die reinste Befriedigung in sich tragen, fest und beweglich, einfach und mannichfaltig, werdend und bleibend, thätig und ruhend, der höchsten Seligkeit fähig, ein klarer Spiegel für das Antlitz Gottes. Die Zeit wäre dann ganz die immanente Form geworden, in der das Leben sich mit der vollkommensten Freiheit bewegte, aber es wäre doch Leben in der Zeit. So ist denn, was von uns jetzt als Zeitstranke empfunden wird — die Ohnmacht unsers geistigen Lebens sich in immer gleicher Kraft und Frische zu erhalten, die Unlust das verlieren zu müssen, was wir schon errungen hatten, die Qual des Fortschreitens über Trümmer —, nur die besondere Weise unsers gegenwärtigen Lebens in der Zeit; die Zeit selbst ist das reine Maß für die Bewegung unsers Seins in seiner Selbstentfaltung. Die Macht, die uns unaufhaltsam fortreißt und die wir darum als eine fremde, uns angethane Gewalt empfinden, ist nicht die Zeit an sich und die ununterbrochene Folge ihrer Momente\*), auch nicht die Veränderung, der Wechsel unsrer Zustände

---

\*) Auch nicht die Endlosigkeit dieser Folge, wie man etwa nach Jacobi's bekannter Erzählung von dem furchtbaren Eindruck, den die Vorstellung endloser Fortdauer schon in seiner Kindheit auf ihn machte (Briefe über Spinoza S. 328 f.), glauben könnte. Dieser Eindruck beruht auf der willkürlichen Abstraktion von allem Inhalt der Zeit, auf der — „von allen religiösen Begriffen ganz unabhängigen“ — Vorstellung der endlosen Fortdauer als einer völlig leeren Form, so wie umgekehrt das Gräßliche, was zu gleicher Zeit der Gedanke der Vernichtung für Jacobi hatte, auf der Vorstellung der Zeit als mit einem reichen Inhalt erfüllter.

an sich, sondern das ist es, daß dieser Wechsel uns beherrscht, daß er nicht freie Selbstdarstellung, sondern strenge Naturnothwendigkeit für uns ist.

Dennoch vermögen wir das, was uns für unser eignes Sein als wesentliche Form erscheinen muß, wollen wir es auf Gott beziehen, nur als eine mit seiner Vollkommenheit unverträgliche Schranke zu betrachten. Wo überhaupt eine Zeitfolge ist, da ist es auch unmöglich, daß das Ich im bestimmten Moment das Vergangene und Zukünftige in gleicher Weise besitze wie das Gegenwärtige. Allerdings läßt sich mit dem unvorstellbar schnellen Fortrücken der Zeit, welches eigentlich nichts Andres ist als die Unmöglichkeit der Theilbarkeit der Zeit eine bestimmte Grenze zu setzen (die unendliche Theilbarkeit der Zeit nach dem gewöhnlichen, den Begriff des Unendlichen mißbrauchenden Ausdruck), die Fähigkeit des in der Zeit existirenden Wesens zusammendenken, jeden ihm entsprechenden Zustand, jede ihm angemessene Thätigkeit ruhig und unbekümmert um die rastlose Bewegung der Zeit festzuhalten, so lange es ihm gefällt. Nicht minder ist damit die Fähigkeit eines solchen Wesens vereinbar jeden Moment seiner Vergangenheit, den es zurückrufen will, mit seinem Bewußtsein ganz zu durchdringen. Nichtsdestoweniger bliebe es dabei, daß für ein solches Wesen nur die jedesmalige Gegenwart die volle Wirklichkeit seines Daseins wäre; Vergangenheit und Zukunft träten dagegen zurück als das reell nicht mehr oder noch nicht Seiende; und wenn auch dem Bewußtsein jeder Moment des eignen Daseins, auf den es sich richtete, völlig durchsichtig wäre, so wüßte es ihn, und eben damit sein eignes Sein in bestimmter Beziehung, doch eben als schon Vergangenes oder noch Zukünftiges, d. h. in andrer und zwar minder vollkommner Weise als den Moment, der ihm unmittelbar gegenwärtig ist. Denn wäre ein solcher Unterschied schlechterdings nicht vorhanden, so wäre die zeitliche Form

des Bewußtseins eben schon in die ewige übergegangen. Mit der Dauer also ist nothwendig der Wechsel gegeben; die Vergangenheit ist wie die Zukunft immer ein Minus im Verhältniß zur Gegenwart; ein gewisses Auseinandertreten der Momente, ein Herannahen und Sichentfernen liegt wesentlich im Begriffe der Zeit. Zur Existenz in der Zeit aber ist das bedingte Sein darum wesentlich bestimmt, weil in dessen Anfange selbst ein Auseinandertreten seines Hervorganges aus dem göttlichen Willen und seiner Fortsetzung durch Vermittelung seiner eignen Aktivität statt findet. Das erst wäre das schlechthin — nicht bloß in Beziehung auf das Maß eines bestimmten Wesens — vollkommne Sein und Bewußtsein, das die unendliche Fülle in sich faßte, aber ungetheilt, ohne jenes Auseinandertreten der Momente, welches über ein All sich ausbreitete, aber es zugleich concentrirte zur innigsten Gegenwart, zu einer Gegenwart, die nicht wie die der Zeitwesen die Vergangenheit und Zukunft ihrem Inhalt nach irgendwie außer sich hätte, sondern schlechthin in sich. Dieß führt uns auf den Begriff der Ewigkeit.

M. B.  
See p 202.

Die populäre Vorstellung von der Ewigkeit als einer grenzenlos ausgedehnten Zeitdauer brauchen wir nicht erst ausführlich zu widerlegen. Es leuchtet von selbst ein, daß eine Succession der Zeitmomente, die nicht irgend ein Werden, ein Übergehen aus einem Zustande in den andern zu ihrem Inhalt hat, etwas völlig Nichtiges ist; daß es aber mit der Absolutheit Gottes vereinbar sei ihm Werden und Veränderung zuzuschreiben, oder daß — was im Grunde nur die Rehrseite des eben Ausgesprochenen ist — wirkliche Existenz ohne Werden und Veränderung nicht gedacht werden könne, wird Niemand darzuthun vermögen. Ja die Schrift selbst enthält unmittelbare Andeutungen, welche jene Vorstellung von der Ewigkeit ausschließen; so wenn ein ewiges Sein einigemal durch das absolute Präsens bezeichnet wird, Joh. 3, 13. 8, 58, auch wohl 1, 18.

Das ist die Wahrheit der Kantischen Theorie von Raum und Zeit als subjektiv apriorischen Bedingungen unsrer Erkenntniß, daß alles anschauliche Vorstellen seine Gegenstände unwillkürlich auf den Tafeln der Zeit und des Raumes malt; aber die Spekulation durchaus an die anschauliche Vorstellung binden, wie dieß Jacobi gelegentlich als *Maxime* seines Philosophirens ausgesprochen hat, heißt nichts Andres als die Spekulation vernichten\*).

Mein indem die Entwicklung der Idee Gottes jene inadäquate Vorstellung der Ewigkeit abstreift, ist sie von der Gefahr bedroht in eine bloß negative Auffassung dieses Begriffes zu verfallen. Auf diesem Wege meint man den Begriff der Ewigkeit Gottes durch einfache Weglassung aller Zeitbestimmungen zu erreichen, was in der That nicht viel besser ist als wenn man die Freiheit Gottes von der Schranke des Raumes mit Hilfe der Vorstellung vom geometrischen Punkt begreifen wollte. Dadurch daß wir das Sein Gottes lediglich als ein nichtzeitliches denken, haben wir es noch keinesweges als ein über die Zeit erhabenes, als ein ewiges gedacht\*\*). Ist einmal dieser bloß negative Weg zur Erfassung des Positivsten eingeschlagen, so ist

\*) Auch der Glaube und die Hoffnung des Christen werden sich einen Gegenstand niemals darum entreißen lassen, weil er nach dem gegenwärtigen Typus unsrer Erfahrungserkenntniß eine anschauliche Vorstellung nicht gestattet, und wer solche Elemente aus dem christlichen Bewußtsein kurzweg als Abstraktionen verbannt wissen will, mag wohl zusehen, wie er dann noch vor der Philosophie des absoluten Dießseits, welche ihren fundamentalen Zwiespalt mit dem Christenthum selbst eingesteht, sich zu retten gedenkt. Auch bei Jacobi hängt jene *Maxime* damit zusammen, daß er nach seinem eignen Bekenntniß zwar mit seinem ganzen Gemüth ein Christ, aber „mit seinem ganzen Verstande ein Heide“ war — ein Zwiespalt, von dem sich jene Philosophie auf ihre Weise so befreit, daß sie das Zeugniß des Gemüthes einfach niederschlägt.

\*\*\*) Deshalb ist es auch kein guter Sprachgebrauch die metaphysischen und mathematischen Wahrheiten ewige zu nennen.

die natürliche Folge, daß die Vorstellung des göttlichen Seins als des ewigen dasselbe auch von aller Inhaltsfülle, welche das bedingte Sein ja nur in der Form der Zeitlichkeit besitzt, ausleeren und auf die abstrakte, unterschiedslose Einfachheit zurückführen zu müssen glaubt\*).

Der konkrete Begriff der göttlichen Ewigkeit läßt sich nur in der Einheit derselben mit der absoluten Selbsthervorbringung Gottes erfassen. Ist sie deren Form, so ergibt sich, daß sie die unendliche Fülle nicht ausschließt, sondern einschließt. Gott hat den Anfang seines Seins in sich selbst, und der Anfang ist keinesweges die Fülle, sondern bestimmungslose Einfachheit; aber weil er der Ewige ist, so vermag er, ohne der Zeit, des zeitlichen Werdens zu bedürfen, sich selbst als diese unendliche Fülle hervorzubringen. Wie nun die Zeit für unser Bewußtsein eine unerschöpfliche Fülle von Bestimmungen umfaßt, so die Ewigkeit im göttlichen Bewußtsein; aber nicht in der unvollkommenen Weise wie jene, in welcher sie getheilt sind und sich wechselseitig ausschließen, so daß, wenn eine die Gegenwart erfüllt, alle andern in die Vergangenheit oder Zukunft hinausgeworfen sind, sondern in schlechthin vollkommener Weise, weil in ungetheilter und unzertrennter Einheit.

Diese positive Ewigkeit des Seins konnte Gott keinem Wesen außer sich mittheilen; denn dadurch wäre ein solches

n. B.  
L. p.  
202.

\*) Wenn Strauß, Dogmatik B. 1, S. 562, gegen die Vereinbarkeit der Ewigkeit mit der Persönlichkeit Gottes einwendet: ein immer sich gleiches Selbstbewußtsein, müssen wir urtheilen, würde so wenig ein wirkliches sein, als ein einziger und sich gleich bleibender Ton gehört werden könnte, so finden sich in diesem Satze beide Fehler in der Auffassung der Ewigkeit zusammen. Das „immer sich gleiche Selbstbewußtsein“ gehört in die Vorstellung von der Ewigkeit als einer grenzenlosen Zeitdauer, der „einzige Ton“, der nicht gehört werden könnte, in die bloß negative Vorstellung von der Ewigkeit.

Wesen selbst Gott und sollte doch außer Gott und von Gott abhängig sein, was sich widerspricht. Aber insofern er Persönlichkeit außer sich will, will er auch die Selbstbegründung der persönlichen Wesen. Diese Selbstbegründung ist, wie wir gesehen haben, nur außer der Zeit möglich. Liegt demnach in dem göttlichen Willen, daß im Gebiet des geschaffenen Sein Persönlichkeit sei, der Wille eingeschlossen, daß sie einen außerzeitlichen Anfang ihres Seins habe, so muß diese Außerzeitlichkeit offenbar etwas Anders sein als die Ewigkeit. So darf die zeitlose Selbstbegründung natürlich nicht gedacht werden, als zerfielen dieser Hintergrund unsrer sittlichen Entwicklung in zwei Momente, erst ein Wollen der Unbestimmtheit, dann ein Nichtwollen der Unbestimmtheit oder ein Wollen der Bestimmtheit. Vielmehr ist jener Hintergrund, sofern er unsre eigne That ist, eben gar nichts Andres als das Selbstbestimmen aus dem Unbestimmten. Dieses nichtzeitliche Sein aber hat als solches, insofern es eben von dem ewigen Sein wohl unterschieden werden muß, nicht die Macht der Selbstentfaltung zu einer vollen Wirklichkeit. Dazu bedarf das in seiner Existenz abhängige Wesen jedenfalls des Überganges in die Zeit und ihre successive Entwicklung, um so in allmählichem Fortgang einen Ring zur Selbstverwirklichung seiner Idee an den andern zu reihen. Aber eben in dieser seiner Negativität und Unbestimmtheit bietet das nichtzeitliche Sein die Möglichkeit eines sich selbst begründenden Anfanges, eines urentscheidenden Wollens für die persönlichen Wesen dar, ohne welches der Charakter des Unbedingten, der auch in der Wurzel kreatürlicher Freiheit nachgewiesen werden muß, sich niemals wird behaupten lassen. Gerade dadurch, daß dieses Sein nur, so zu sagen, eine halbe Wirklichkeit ist im Vergleich mit dem irdischen Zeitleben, ist es die geeignete Sphäre für die gewaltigste Entscheidung der Freiheit. Diese ausgeprägte Realität des Zeitlebens, diese festen Naturmaße, in denen es sich bewegt,



dieses strenge Sichaneinanderschließen seiner Entwicklungsstufen — wie dieß Alles dem Menschen die Bedingungen darreicht, um zu einer bestimmten Lebensgestaltung, zu einer kernhaften, gebiegenen Eigenthümlichkeit heranzureifen, so beschränkt es zugleich seine Freiheit, bringt sie in einen engen Raum. Daß die geschaffene Persönlichkeit in ihrem Ursprunge diese volle Wirklichkeit noch nicht besitzt, gewährt ihr die Macht sich selbst eine Grundrichtung zu geben, welche sie will, und wiederum, dieser ungebundenen Selbstbestimmungsfähigkeit muß sie verlustig gehen, um zur vollen, bestimmten Wirklichkeit zu gelangen.

Fast alle Denker, welche dunkel geahnt oder klar erkannt haben, daß unser Zeitleben durch eine außerzeitliche Selbstentscheidung bedingt ist, von Empedokles an bis auf Kant, zum Theil selbst Schelling, leitet Eine unbegründete Voraussetzung in der nähern Bestimmung des richtig Erkannten irre. Es ist diese, daß sie sich die Sphäre der Zeitlosigkeit als ein höheres, ideales Sein der Seele denken, wo sie im Besitze aller höchsten Güter und des ungetrübten Anschauens der ewigen Ideen theilhaftig ein vollkommenes und seliges Leben führe, wo sie selbst Ding an sich, auch Gott und alle Wahrheit an sich erkenne\*). Natürlich ließ sich dann der Übergang aus einem so vorgestellten Ursein in das Zeitleben, aus dem Intelligibeln in das Empirische, wenn man nicht überhaupt darauf verzichtete ihn zu finden, gar nicht anders denken als durch einen Fall

---

\*) Auf eine geringere Vorstellung freilich würden Kants Vorlesungen über Metaphysik führen, wenn man dieses lange nach seinem Tode (1821) und offenbar mit wenig Sorgfalt zum Druck beförderte Kollegienheft als eine Quelle Kantischer Lehre gelten lassen will. Hier wird S. 232 f. über „den Zustand der Seele vor der Geburt“ sogar dieses gelehrt, daß sie ohne Bewußtsein der Welt und ihrer selbst gewesen sei, und nur die spiritualistische Verachtung der Natur und des menschlichen Leibes bewegt Kant dieses „rein geistige Leben der Seele“ doch wieder als ein höheres Sein zu betrachten.

und Abfall. Wir wollen hier nicht wiederholen, was an andern Orten dieser Untersuchungen über die Unmöglichkeit unsrer raumzeitliche Existenz aus dem Bösen herzuleiten bemerkt worden ist. Was aber den Ursprung der persönlichen Wesen aus dem Reich des Intelligibeln betrifft, so hat er gar keine andere Bedeutung als diese, daß ihnen dadurch die nothwendige Bedingung ihrer vollen kreatürlichen Existenz als persönlicher Wesen gewährt werden soll. Dieses stille, zeitlose Schattenreich ist gleichsam der Mutterchooß, in dem die Embryonen aller persönlichen Wesen beschloffen liegen. Es sind die einfachen, unbestimmten Anfänge unsres Seins, die jenseits seines konkreten Inhalts stehen; darum soll man hier nicht die Fälle gottähnlichen Lebens suchen, sondern eben nur die Macht der Entscheidung entweder für die freie Vereinigung mit Gott durch Unterwerfung unter seinen Willen oder für das Beharren der Selbstheit auf sich selber. Wie immer diese Urentscheidung ausfallen mochte, sie war für diese intelligibeln Existenzen der Übergang in Raum und Zeit, in Leiblichkeit und Entwicklung; so wenig wir berechtigt sind diese gegenwärtige Art unsrer Leiblichkeit, diese Weise der Entwicklung, in der das Werden immer zugleich ein Vergehen ist, für die einzig mögliche zu halten. Wie das vollkommne Leben des Menschen nach der Auferstehung, in welchem die Tiefen des Ewigen und des Zeitlichen, Gottes und der Welt sich ihm aufthun, in welchem die beschränkenden Mächte der innern Schwere (der vis inertiae) und der äußern Hemmungen und vor Allem die störende, verkehrende Macht des Bösen völlig überwunden sein werden, dieses gegenwärtige Dasein an Fülle der Realität auf unvergleichliche Weise übertrifft, so das gegenwärtige Dasein jene in sich verhüllten Urkeime unsrer Existenz.

Von hier aus läßt sich nun auch die Frage beurtheilen, wie es kommt, daß wir von diesem unser Zeitleben bedingenden

x  
p. 41.  
5. 71.

intelligibeln Sein und dessen Urentscheidung kein Bewußtsein in uns finden. Zunächst ist, was uns hier eigentlich fehlt, genauer zu bestimmen. In unserm sittlichen Bewußtsein treffen wir, wie zum Theil schon frühere Betrachtungen uns lehrten, noch mehr aber die spätern Untersuchungen über die Erbsünde zeigen werden, auf unleugbare Thatfachen, die sich schlechterdings nicht anders erklären lassen als aus einer diesem Zeitleben zeitlos vorangehenden Selbstbestimmung. Diese Thatfachen sprechen sich im unbefangenen, von sittlichem Ernst durchdrungenen Bewußtsein grade so aus, als wäre der Mensch sich einer solchen die sittliche Gestaltung seines zeitlichen Lebens bedingenden Urthat wirklich bewußt. Somit liegt die intelligible Selbstbestimmung diesem unserm Bewußtsein keinesweges so fern, daß es gar keine Beziehung darauf hätte, sondern sie spiegelt sich in ihm auf bestimmte Weise ab. Aber allerdings nicht unmittelbar; ein empirisches Bewußtsein von jener außerzeitlichen Urthat als solcher giebt es nicht und kann es nicht geben, sondern nur durch Spekulation kann sie erkannt werden.

Auf die obige Frage nun antwortet Schelling: in dem Bewußtsein könne jene freie That nicht vorkommen, da sie ihm wie dem Wesen vorangehe, es erst mache\*). Daß die gegenwärtige Art unsers Bewußtseins durch jene That mitbedingt ist, daß diese also nicht innerhalb desselben als ein einzelnes Factum gegeben sein kann, ist nicht zu bezweifeln. Aber auch darum kann sie auf diese Weise nicht gewußt werden, weil das zeitlose Sein, in dem sie geschieht, überhaupt noch nicht die volle Wirklichkeit der persönlichen Wesen ist. Der reale Weltzusammenhang, in welchem sie ihre Stelle einzunehmen haben, ist für sie auf diesem Punkte ihrer Existenz noch nicht vorhanden; die Freiheit ihrer Selbstbestimmung geht demselben wesentlich

\*) Werke, Abth. 1, B. 7, S. 386.

*Handwritten notes at the top of the page, partially illegible.*

voran. Eben so wenig unterscheiden sie sich von einander; nicht als wären sie in der Sphäre ihres Urseins durchaus noch nicht verschieden, also auch nicht in den Grundbestimmungen ihrer Wesensordnungen; aber sie unterscheiden sich noch nicht von einander; denn sie haben überhaupt noch kein gegenseitiges Verhältniß, können es auch vor ihrem Eintritt in die Leiblichkeit und damit in jenen realen Weltzusammenhang nicht haben. Hätten sie ein solches Verhältniß, so würde ihre Existenz nicht mehr eine bloß geistige sein, sondern zugleich eine die ihnen als Einzelwesen immanente Schranke ausprägende, d. h. eine materielle — gegen die Voraussetzung. Ihres eignen Wesens aber können sie sich vor ihrer Existenz in der eigenthümlichen Bestimmtheit jedes Individuums kaum anders bewußt sein als so, daß sie in Gott, in der unendlichen Fülle seines Wesens, die Momente erkennen, deren Refler unter Voraussetzung des schöpferischen Willens Gottes die Idee des Menschen ist. Sie erkennen sich selbst, d. h. die Menschheit nach ihrem allgemeinen Wesen, im Spiegel Gottes. Darauf beruht für ihr in der Zeit sich entwickelndes Leben ein Zwiefaches, einerseits daß sie sich Gottes auf ursprüngliche Weise bewußt sind, andererseits daß ihre Erkenntniß Gottes immer irgendwie durch den Begriff des Menschen vermittelt ist (woher denn der Atheismus seinen Vorwand nimmt die Idee Gottes im menschlichen Geist auf eine bloße Potenzirung und Objektivirung jenes Begriffes zurückzuführen und so die Religion für ein psychologisches Mißverständnis zu erklären). Jedes wirkliche Hervortreten des Gottesbewußtseins, wie es einen Moment des innern Lebens füllt, jede Erhebung der Seele zu Gott ist darum zugleich eine Einkehr derselben in ihren eignen Grund und außerzeitlichen Urstand, wo sie Gott zum Gegenstande ihres intelligibeln Erkennens hat. Indem sie aber in diesem Urstande sich in Gott findet, ohne darum das Bewußtsein ihrer Selbstheit und somit

ihrer Unterschiedes von Gott zu entbehren, erkennt sie es als ein unbedingtes Soll in der Gemeinschaft dessen zu beharren, in dem sie ihren Ursprung hat. —

Von Interesse ist hier die Vergleichung mit der Vorstellungsart, durch welche Leibniz in der Theodicee den Satz zu begründen sucht, daß der Mensch nicht Gott, sondern nur sich selbst als Ursache seiner Sünde zu betrachten habe. In dieser Absicht sagt Leibniz Th. 2, §. 151: der Mensch ist selbst die Quelle seiner Übel; ein Solcher, welcher er ist, war er in den Ideen; durch unabänderliche Gründe der Weisheit bewogen hat Gott beschlossen, daß er zur Existenz kommen solle als ein Solcher, welcher er ist. Und in der merkwürdigen Allegorie am Schlusse der Theodicee überführt Pallas den Dodonäischen Priester, wie ihr Vater den Sertus Tarquinius nicht böse gemacht, wie er es vielmehr von Ewigkeit gewesen und mit Freiheit gewesen sei. Freilich soll Sertus auch so wesentlicher Bestandtheil der besten Welt sein, und Jupiter hat ihm eben darum die Existenz verliehen und ihn aus der Region des Möglichen (im göttlichen Verstande) in die des Wirklichen versetzt, weil seine Weisheit der Welt, in welcher er mitenthaltend ist, die Existenz nicht versagen konnte\*). — Hiernach nun theilt Leibniz dem außerzeitlichen Sein der persönlichen Einzelwesen, wie es ihrem Zeitleben bedingend vorangeht, einerseits viel mehr, andererseits viel weniger zu als hier gesehen ist. Viel mehr — denn hiernach ist der Mensch mit allem Inhalt seines zeitlichen Daseins schon vollkommen fertig in jener Region der ewigen Ideen, womit denn der monströse Gedanke zusammenhängt die bösen Handlungen und Beschaffenheiten des Menschen mit in die Idee aufzunehmen, welche er zeitlich zu verwirklichen hat. Viel weniger — denn dieses außerzeitliche Sein des Menschen, wodurch sein

\*) Th. 3, §. 416.

empirisches Leben bestimmt ist, ist nur im göttlichen Verstande, den Leibniz ausdrücklich als die Ursache der Wesenheiten von dem göttlichen Willen als der Ursache der Existenzen unterscheidet \*). Deshalb ist auch gar nicht einzusehen, mit welchem Rechte Leibniz aus einer solchen bloß idealen Präexistenz jene Sätze herzuleiten vermag, daß der Mensch sich selbst die Quelle seiner Übel sei, daß der, welcher hier böse sei, es mit Freiheit von Ewigkeit gewesen sei. Vielmehr ist er, wie er ist, durch die ewige Nothwendigkeit des göttlichen Verstandes, und selbst von dem göttlichen Willen läßt sich die Ursächlichkeit des Bösen nur in demselben Maße entfernen, als sich die Bestimmung seines Verhältnisses zum Verstande dualistischen Vorstellungen nähert. —

Nur die persönlichen Wesen sind es, die eine Wurzel ihres Seins in freier Selbstbestimmung haben. Man kann die Bedeutung des Freiheitsbegriffes kaum schlimmer verkürzen, als dadurch daß man ihn auch auf die Naturwesen ausdehnt. Wohl ist mit Schelling zu sagen, daß alles Wirkliche, auch die Natur, Thätigkeit, Leben und Freiheit zum Grunde habe \*\*), nämlich in Rücksicht der göttlichen Freiheit, also im Sinne des Schöpfungsbegriffes. Einen Grund in eigener That haben nur die persönlichen Wesen; die Freiheit in dieser ihrer unzeitlichen Wurzel ist es, die den Geist schlechthin von der Natur unterscheidet; denn Alles, was sonst zu diesem Unterschiede gehört, hängt an jenem Punkte. Der seiner selbst bewusste Theismus schließt nicht bloß die platt naturalistische Herabsetzung des Menschen zu den Naturwesen aus, sondern er hat sich nicht minder jenes phan-

\*) Theod. Th. 1, §. 7.

\*\*\*) A. a. O. S. 351.

tastischen Herausziehens der Naturwesen zum Menschen, welches dieselben, wenigstens die lebendigen, empfindenden, wie depotenzirte Persönlichkeiten betrachtet und deshalb auch an der Unsterblichkeit Theil nehmen läßt, zu erwehren. Denn wenn irgend etwas mit seinem Wesen sich nicht verträgt, so sind es jene unreifen naturphilosophischen Theorien, in denen die Bestimmungen des Geistes und der Natur, das Ethische und das Physische wie im Nebel durch einander schwimmen. — Was jenes Bedingtein irgend welcher geschaffener Wesen durch ihr eignes ursprüngliches, also außerzeitliches Thun betrifft, so mögen wir nicht vergessen, von welcher Art die Gründe waren, die uns zur Erkenntniß desselben führten. Sie lagen nicht in der vermeintlichen Nothwendigkeit für die Mannichfaltigkeit des endlichen Seins, und namentlich für die damit gegebenen Gradunterschiede von vollkommnern und unvollkommnern Geschöpfen, ein andres Erklärungsprincip als den specificirenden göttlichen Verstand zu haben. Man muß den hohen Ernst des Origenes ehren, wenn er sich gedrungen findet die Unterschiede der Geschöpfe auf verkehrte sittliche Urentscheidungen zurückzuführen; aber objektiv betrachtet ist eine spekulative Weltansicht, die jene Unterschiede nur aus einer willkürlichen Störung ursprünglicher Gleichheit zu begreifen weiß und für die Gottes würdigste Schöpfung eine unendliche Reihe von nur numerisch unterschiednen Wesen hält, doch eine sehr unzureichende und von leeren Abstraktionen irre geführte, die in dem unbefangenen christlichen Bewußtsein und auf dem Gebiet der Wissenschaft schon in Augustin's besserem Verständniß des Weltbegriffes ihre Berichtigung findet \*). Was uns im Gebiet der Erfahrung über

---

\*) In seinen Büchern de ordine, de libero arbitrio, in der Civitas (besonders l. XI. c. 16. 23) u. a. a. O. Vgl. die Summa des Thomas über die Frage: utrum sint plures ideae — I, qu. 15,

x As if the general type was a real conditioning agency!  
See journal p. 221.

— 218 —

das Gebiet der Erfahrung hinaus zur Annahme jenes außerzeitlichen Anfanges drängt, das ist das Vorhandensein des sittlich Bösen und dessen unwidersprechliche Selbstzurechnung im Gewissen; Beides aber treffen wir nicht in den Naturwesen, sondern nur im Menschen an.

Vermöge dieser qualitativen Verschiedenheit kann nun auch nicht gesagt werden, daß die Natur ein stetiges Hervörbringen der Persönlichkeit sei. Allerdings strebt die ganze irdische Natur in ihrem fortschreitenden Entwicklungsproceß nach dem Menschen hin, wie dieß auch die Schöpfungsgeschichte der Genesis finnis andeutet. Aber was sie aus sich selber zu gebären ringt, das ist nicht die unsterbliche, ihrer selbst und Gottes sich bewußte, sich selbst bestimmende und dadurch der Vereinigung mit Gott fähige Persönlichkeit — denn dazu hat sie in dem dunkeln Reich ihrer vergänglichen Gebilde nicht einmal Annäherungen und Analogien —; was sie sucht, das ist das Einzelwesen, das nicht bloß Exemplar der Gattung ist, sondern schlechthin für sich selbst Eigenthümlichkeit hat. Daher das auf jeder Stufe ihrer Entwicklung sich steigende Individualisiren, die immer mannichfaltigere und charaktervollere Gestaltung, die immer reichern Bestimmungen und immer schärfern Unterscheidungen der Klassen, Gattungen, Arten, Racen u. s. w. Allein wie weit sie auch in der Befonderung fortschreite, die Eigenthümlichkeit erreicht sie nicht; auch auf ihren höchsten Stufen bleiben ihre individuellen Erzeugnisse durchaus bestimmt und gebunden durch den Charakter des allgemeineren Gebietes, dem sie zunächst angehören; wie das Dasein der Naturindividuen ganz in der Bestimmung für den Naturzweck der Gattung aufgeht, so sind sie auch nichts als einzelne Erscheinungen der

art. 2, und über die andre: utrum inaequalitas rerum sit a Deo — I. qu. 47, art. 2, wo auch die Ansicht des Origenes widerlegt wird.



Gattung. Die Natur vermag ihr Problem in ihrer eignen Sphäre nicht zu lösen; was sie in ihrem dunkeln Drange sucht auf dem Wege der Potenzirung, wird erst gefunden durch den Eintritt eines schlechthin höhern Principis; erst durch das Ich, durch Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung ist der unendlich tiefe Mittelpunkt gegeben, um den die Elemente eines eigenthümlichen Daseins im Individuum sich zu einem in sich geschlossenen Ganzen vereinigen können. Es ist unmöglich die immanente Teleologie der Natur auf den Menschen hin zu verkennen; und doch ist der Mensch, der das Räthsel der Natur löst, nicht das höchste Produkt, die schönste Blüthe der Natur; er geht ihr vielmehr voran und zwar nicht bloß ideell, was schon in eben jener Teleologie liegen würde, sondern auch reell vermöge des außerzeitlichen Ursprunges jedes Ichs. In der zeitlichen Entwicklung aber bereitet die Natur der Persönlichkeit nur die Basis eines natürlichen Daseins; und indem die Natur eben dadurch mit aufgenommen wird in den konkreten Begriff des bedingten persönlichen Wesens, wird es auch erst wahrhaft verständlich, wie sie, für sich betrachtet das blinde weder seiner selbst noch Gottes sich bewußte Sein, durch den Willen des Gottes, der, weil er die Liebe ist, wenn er schafft, sich auch offenbart, zu existiren vermag. — Wenn nach einem Worte Schellings die Natur in ihrem Verhältniß zum Menschen das Alte Testament ist, so gilt die Vergleichung auch in dem Sinne, daß die Messianische Weissagung des Alten Bundes von dem menschgewordenen Sohne Gottes erfüllt, aber zugleich unendlich übertroffen wird. Wie das Alte Testament zwar eine Vorbereitung und Erziehung zum Neuen (*παιδαγωγός εἰς Χριστόν*), aber nicht das Princip desselben ist, so daß das Neue sein Erzeugniß wäre, so die Natur im Verhältniß zum Menschen. Es ist eine richtige Einsicht in dieß Verhältniß, welche der Gnostiker Valentin auf seine Weise so ausdrückte, daß die Engel des

Demiurgen in Bestürzung gerathen, als sie in dem Gebilde desselben, dem Menschen, ein über das ganze Reich des Demiurgen erhabenes Princip, das ihm von der Sophia mitgetheilt worden, erkennen.

Jene anfängliche Möglichkeit des Abfalls von Gott, welche wir als negative Bedingung der kreatürlichen Freiheit erkannt haben, ist eben als solche nicht bestimmt zu bleiben, sondern aufgehoben zu werden. Wenn Kirchenväter, Scholastiker und altprotestantische Theologen das Axiom: *πάν κτιστόν τρεπτόν*, ohne Weiteres auch auf den Willen und das sittliche Sein des Menschen anwenden\*), so haben sie in Beziehung auf den Anfang dieses Seins so wie auf seinen Verlauf, so weit er uns in der Erfahrung gegeben ist, unstreitig Recht; aber ganz ohne Einschränkung können wir den Satz nicht gelten lassen; am Ziele der Heiligung soll das *τρεπτόν* zum *ἀτρεπτον* werden, ohne daß es darum aufhören wird *κτίσμα* zu sein. Auf mechanische Weise nun, durch ein solches Hineingreifen in den innern Lebensproceß

\*) Sie setzen dieß zum Theil in Zusammenhang mit der Origenistich-Augustinischen Ansicht, daß das Böse als Privation ein Streben nach dem Nichts sei. Für dieses Streben seien die Weltwesen eben darum empfänglich, weil sie selbst aus dem Nichts erschaffen seien. Dieß spricht schon Gregor von Nyssa auf sinnreiche Weise aus in der *orat. catech. magna* c. VI: *Τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς κακίας οὐχ ὡς δύο τιμῶν καθ' ὑπόστασιν φαινομένων ἢ ἀντιδιαστολῇ θεωρεῖται· ἀλλ' ὥσπερ ἀντιδιαφείνεται τῷ ὄντι τὸ μὴ ὄν — κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ κακία τῷ τῆς ἀρετῆς ἀντικαθίστηκε λόγῳ, οὐ καθ' ἑαυτὴν τις οὐσα, ἀλλὰ τῇ ἀπουσίᾳ νοουμένη τοῦ κρείττονος. — Ἐπειδὴ τολῆν ἡ ἀκτιστος φύσις τῆς κινήσεως τῆς κατὰ τροπὴν καὶ μεταβολῆν καὶ ἀλλοιώσιν ἐστὶν ἀνεπίδεκτος, πᾶν δὲ διὰ κτίσεως ἕκαστὸν συγγενῶς πρὸς τὴν ἀλλοίωσιν ἔχει· διότι καὶ αὐτὴ τῆς κτίσεως ἢ ὑπόστασις ἀπὸ ἀλλοιώσεως ἤρξατο, τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι θεῖα δυνάμει μετατεθέντος. Vgl. c. XXI.*

There comes forward the erroneous notion that a law of  
is a real conditioning agency, as the general type of  
128. — 221 —

des persönlichen Wesens, wobei sich dieses nur passiv verhielte, kann die Aufhebung jener Möglichkeit nicht geschehen; dieß ist schon durch den Begriff des organischen Lebens, wie vielmehr durch den der Persönlichkeit ausgeschlossen und würde Allem widerstreiten, was uns unsre bisherigen Untersuchungen über die Bedeutung der Freiheit gelehrt haben. Soll jene Möglichkeit aufgehoben werden, so muß es durch die selbstthätige Vermittelung des Wesens, in dem sie ist, geschehen. Darum muß diese Möglichkeit, wie sie objektiv an der Freiheit seiner Selbstbestimmung haftet, ihm auch subjektiv werden, damit sie von ihm aufgehoben werden könne durch entschiedne und beharrliche Verneinung ihrer Verwirklichung. Von dem *ὁ γινῶναι τὴν ἀμαρτίαν*, welches der Apostel Paulus der relativen Unschuld des bewußtlosen Kindes vor dem Erwachen des innern Zwiespaltes zueignet Röm. 7, 7, soll der Mensch durch vollbewußte Abweisung des Bösen zum *μὴ γινῶναι ἀμαρτίαν*, womit 2 Kor. 5, 21 die vollkommne Heiligkeit Christi von ihrer negativen Seite bezeichnet wird, emporsteigen. Dieß kann in jedem Falle nur so geschehen, daß ihm die in seiner Freiheit liegende Möglichkeit des Bösen zum Bewußtsein gebracht wird. ||

Es fragt sich, wie ihm diese Möglichkeit zum Bewußtsein kommt? — Insofern mit dem selbstständigen Bewegungsprincip in der persönlichen Kreatur die Möglichkeit des Bösen von Anfang verknüpft ist, kann es ihr an einer Norm, welche die Thätigkeit dieses Bewegungsprincipes bestimmt und die Verwirklichung jener Möglichkeit verneint, nicht fehlen. Auch für das Wirken der Naturkräfte besteht eine solche Norm, das Naturgesetz. Dieses nun realisiert sich unmittelbar; die Kräfte, deren Wirken es bestimmt, sind mit physischer Nothwendigkeit an dasselbe gebunden; soweit seine Säkung geht, soweit ist auch eine Abweichung der ihm unterworfenen Kräfte unmöglich; und wenn dieß manchen Betrachtungsweisen anders erscheint, so liegt das wohl nur darin, x

daß der Begriff des Naturgesetzes unklar\*) oder unbestimmt, bald zu weit, bald zu eng gefaßt wird. Abweichungen von partikulären Naturgesetzen kommen freilich überall vor — z. B. wenn der geworfene Stein gegen das Gesetz der Schwere nach oben fliegt —, aber immer nur durch die Gegenwirkung eines andern Naturgesetzes und so, daß der Zusammenstoß Beider und sein Ergebnis, in welchem jedes einestheils aufgehoben, anderntheils erhalten wird, selbst wieder unter einem unfehlbaren Naturgesetz steht. Wenn nun die Willensnorm sich eben so unmittelbar realisirte wie das Naturgesetz, also die physische Möglichkeit eines ihr widersprechenden Thuns ausschloße, so wäre sie eben selbst Naturgesetz und das von ihr normirte Wirken nur Naturlebenbigkeit, blinder Trieb. Nun aber soll dieß Wirken vielmehr das eines selbstkändigen, seiner selbst bewußten Bewegungsprinzips, des freien Willens sein. Um also dem Willen Raum zu lassen, damit er sich selbst, somit zwar aus sich, aber nach ihr, der absoluten Norm, bestimmen könne, muß diese als Willensgesetz gleichsam zurücktreten; das Muß vergeistigt sich zum Soll, die physische Nothwendigkeit zur ethischen.

Wohin aber tritt das Gesetz zurück? Wohin anders als in das Innere des Wesens, dessen Wollen es normirt? Indem es in diesem Gebiet nicht wie im Naturgebiet die Äußerung der Kraft unmittelbar bestimmt zum blinden Gehorsam, sondern an die Freiheit des Willens sich wendet, nimmt es in der Gestalt einer Forderung von unbedingtem Ansehen seinen Sitz im Bewußtsein und macht sich so auch dann noch geltend, wenn das Thun nicht mit ihm übereinstimmt. Wäre es anders, wäre

---

\*) Ein solcher unklarer Begriff ist der neuerlich aufgebrachte und auf das Wunder angewandte von der Elasticität der Naturgesetze. Von dem sittlichen Gesetz läßt sich in einem Sinne, der sich gleich ergeben wird, sagen, daß es elastisch ist; das Naturgesetz aber unterscheidet sich dann eben dadurch von jenem, daß es nicht elastisch ist.

das dem Willensgesetz entsprechende Thun mit ihm selbst zugleich nothwendig gegeben, so würden wir von diesem Gesetz eben so wenig ein unmittelbares Bewußtsein haben als wir z. B. ein solches besitzen von den Gesetzen, nach welchen die organischen Berrichtungen unsers physischen Lebens erfolgen; grade darum weil diese Nothwendigkeit unauflöslich Eins ist mit der thatfächlichen Wirklichkeit, weil wir ganz von diesen Gesetzen gehalten und getragen sind, können sie uns nicht objektiv werden im unmittelbaren Bewußtsein, sondern nur durch Reflexion. Und umgekehrt: Könnten die Naturkräfte in ihrem Wirken sich auch losreißen von ihren Gesetzen, wie sich der Wille loszureißen vermag von den seinigen, so müßte es auch im Naturgebiet ein Inneres, ein Bewußtsein geben, in das sich jene Gesetze zurückzögen; wie sollten sie auch sonst Gesetze sein, in welcher Weise sich als solche geltend machen?

Zwar soll die ethische Nothwendigkeit der physischen, ungeachtet ihres bleibenden Unterschiedes in Beziehung auf die Gebiete ihrer Herrschaft, gleich werden an Zuverlässigkeit in der Zusammenstimmung mit der Wirklichkeit; aber sie kann es nur werden durch Vermittelung der menschlichen Willensfreiheit. Ist sie es vollständig geworden, so ist auch die Funktion des Willensgesetzes schlechthin beendet; ist sein Inhalt ganz subjektiv geworden, in das Leben des Subjektes auf vollkommene und unwandelbare Weise übergegangen, so kann es auch nicht mehr als objektive Norm, also als Gesetz ins Bewußtsein treten; der Unterschied ist aufgehoben. An dem Bewußtsein des Willensgesetzes als solchen haben wir darum einerseits ein Zeugniß unsers sittlichen Nichtvollkommenseins, andererseits ein Zeugniß unsrer formalen Freiheit, vermöge deren der Gehorsam gegen das Gesetz von unsrer eignen Entscheidung ausgeht in der Art, daß auch die Möglichkeit des Widerstrebens in uns liegt. Mit hin ist es das Bewußtsein dieser Willensnorm,

mit welchem dem persönlichen Geschöpf nothwendig zugleich die Möglichkeit des Bösen zum Bewußtsein kommt. Die Wurzel alles ethischen Soll aber liegt in dem Bewußtsein der absoluten Verpflichtung Gottes Eigenthum zu sein, welches wir auch dem außerzeitlichen Ursein der persönlichen Wesen zuschreiben müssen.

Bis zu diesem Punkte nun vermögen wir auf dem Wege der Nothwendigkeit — freilich keinesweges bloß einer rein metaphysischen \*), sondern einer durch sittliche Ideen vermittelten — zu gelangen, bis zur Einsicht, daß das Böse den persönlichen Geschöpfen möglich sein und daß ihnen diese Möglichkeit zum Bewußtsein kommen muß. Was darüber hinausgeht, die Verwirklichung dieser Möglichkeit, ist zunächst ein bloß Thatsächliches und nur durch Erfahrung zu erkennen; es läßt sich aus den ihm vorangehenden Momenten durch keinerlei Nothwendigkeit ableiten, wiewohl es, insofern es vorhanden ist, aus dem Zusammenhange mit ihnen natürlich ein tieferes Verständniß empfängt\*\*).

\*) So meint Billroth (Vorlesungen über Religionsphilosophie S. 93), mit dessen Ansicht von der Freiheit und dem Verhältniß des Bösen zu ihr wir sonst in manchen einflußreichen Beziehungen einverstanden sind.

\*\*\*) Vgl. die Verhandlungen zwischen Julianus und Augustinus über Nothwendigkeit und Möglichkeit in Beziehung auf den Ursprung der Sünde Op. imperf. l. V, c. 45—64, in denen übrigens Augustinus eben so sehr durch Mangel an gehöriger Unterscheidung zwischen der Geltung dieser Bestimmungen für das Natur- und für das Willensgebiet fehlt als Julianus durch eine abstrakte Sonderung der beiden Gebiete (die necessitas vindicirt er ausschließlich der Natur, die possibilitas dem Willen; von einer possibilitas, die durch den Willen für den Willen zur necessitas wird, weiß er nichts).

Aber auf diesem Punkte stehen zu bleiben will uns die Dialektik des Hegelschen Systems nicht gestatten. Wenn man zugebe, meint Watte\*), daß das Wissen des Bösen und die Möglichkeit, daß das Ich dasselbe zum Inhalt seines Willens mache (oder, wie hier die Momente sich ordnen, die Möglichkeit des Bösen und das Wissen des Ichs um diese Möglichkeit), die unumgängliche Bedingung der energischen Freiheit des Guten bilde, so sei es bloß Mangel an dialektischer Schärfe des Denkens, wenn man sich die nothwendige Konsequenz jener Voraussetzung, das wirkliche Eintreten des Bösen als nothwendige Bedingung des moralischen Bewußtseins, verberge. Diese Behauptung wird so begründet: „Da die Sünde wesentlich eine Bestimmtheit des subjektiven Willens ist, so kann sie auch nur erkannt werden, wenn sie wirklich im Willen existirt, kann daher auch nur durch die Wirklichkeit als eine innerlich mögliche gewußt werden, sofern dieses Wissen das andre von der Aktualität der Sünde umschließt“ \*\*).

Wir haben es nun hier natürlich nicht mit der besondern Art zu thun, wie im gegenwärtigen Zustande des menschlichen Geschlechts das Wirklichwerden der Sünde im Leben des Einzelnen sich zu dem Eintritt des Bewußtseins von ihrer Möglichkeit verhält, sondern damit, wie wir uns dieses Verhältniß in Beziehung auf einen reinen Urstand und dessen Aufhebung zu denken haben. Das aber folgt aus dem Wesen des Sittlichen überhaupt und kommt dem sittlich Bösen gemeinschaftlich mit dem sittlich Guten zu, daß es schlechterdings nicht von einem Sein, sondern nur von einer That beginnen kann. Vergewärtigen wir uns nun im Allgemeinen, soweit wir es hier, vor

\*) Die menschliche Freiheit in ihrem Verhältniß zur Sünde und zur göttlichen Gnade S. 272.

\*\*) A. a. O. vgl. auch S. 142 f.

den nähern Untersuchungen über das Wirklichwerden der Sünde, vermögen, ein erstes Thun des Bösen, so liegt doch dieses in dem Begriff des Thuns, daß ein Vorgestelltes realisiert wird. Also, auf das Böse angewandt, geht dem Thun eine Vorstellung dessen, was nicht sein soll, dem Begriffe nach voran. Da ferner ein reiner Urstand des persönlichen Wesens nur durch Selbstentscheidung aufgehoben werden kann, so muß der Anfang des Sündigens nothwendig bewußte Sünde sein. Die Sünde erzeugt, wenn sie einmal eine Macht geworden ist, oft einen Zustand bewußtlosen Taumels, in welchem sie den Menschen mit Freveln und Verbrechen umstrickt. Aber ursprünglich kann er nicht bewußtlos in die Sünde getaumelt sein; sonst wäre sie überhaupt nicht Willensverkehrung, sondern bloß eine Störung des Bewußtseins. — Verhält es sich aber so mit dem Anfang des Sündigens, so ist jenes Vorstellen dessen, was nicht gethan werden soll, auch nothwendig ein Vorstellen desselben als solches. Und doch ist, wie schon Andre richtig bemerkt haben, solcher Gedanke des Bösen noch keinesweges der böse Gedanke, somit noch kein Anfang der Wirklichkeit des Bösen im Subjekt. Fügen wir nun noch hinzu, daß Letzteres dieses Nichtseinsollende natürlich auch als ein ihm Mögliches vorstellen muß — denn wie könnte es sonst unternehmen es zu verwirklichen?\*) —, so haben wir den Punkt bezeichnet, wo das Subjekt vor der verkehrten Entscheidung zurücktreten kann, so daß die Möglichkeit des Sündigens für dasselbe vorhanden, ihm auch zum Bewußtsein gekommen ist, insofern sich als Möglichkeit bethätigt hat\*\*), und doch nicht zur Wirklichkeit erhoben wird. Und dieser Punkt ist

\*) Vgl. Ulrich, über Princip und Methode der Hegelschen Philosophie S. 178 f.

\*\*) So können wir mit Batke a. a. O. sagen, wenngleich, wie sich aus dem Zusammenhange von selbst ergibt, in ganz anderm Sinne.



selbst nicht ein bloß möglicher, sondern die nothwendige Voraussetzung aller primitiven Verwirklichung des Bösen, daher von durchaus allgemeiner Bedeutung. Die Erzählung der Genesis von der ersten Sünde der Urmenschen hebt es auf das Bestimmteste hervor, daß das Bewußtsein des verbietenden Gesetzes — also das Bewußtsein eines möglichen Thuns, das doch schlechterdings nicht wirklich werden soll — dem Entschluß zur Sünde vorangeht, nicht bloß durch Gen. 2, 17, sondern noch ausdrücklicher durch Gen. 3, 3. Dasselbe sagt von den Anfängen der wirklichen Sünde in uns Röm. 7, 7—9. Auch mitten in dem gestörten Gange unsrer sittlichen Entwicklung treffen wir noch dieses Verhältniß, wenn gleich natürlich in modificirter Weise. Oder sollen wir sagen, daß die besondern Arten der Sünde für uns nicht möglich sein und uns als mögliche nicht zum Bewußtsein kommen würden, wenn wir uns nicht der Wirklichkeit nach irgendwie mit ihnen einließen? daß wir zu ihrer Zurückweisung nur durch irgend welche Aneignung gelangen könnten? — Dabei ist unbedenklich zuzugeben, daß das Bewußtsein von der Natur des Bösen nicht gleich von Anfang seine volle Tiefe haben kann, daß es einer fortschreitenden Vertiefung fähig ist, wozu für uns die Erfahrung von der Wirklichkeit der Sünde in uns wesentlich mitwirkt \*).

Wer aber diese Möglichkeit des Bösen als eine solche, die durchaus nicht in Wirklichkeit überzugehen braucht, mit andern Worten, die der Wille, an sich betrachtet, vollkommen in seiner Gewalt hat, nicht anerkennen will, sollte sich nur darüber klar werden, daß er, in diesem Gebiete wenigstens, den Möglichkeits-

---

\*) Mit dieser Erörterung ist die genau damit zusammenhängende Untersuchung der Frage zu vergleichen, ob die Sünde dem Gesetzesbewußtsein oder das Gesetzesbewußtsein der Sünde vorangehe, im ersten Kapitel des ersten Buches.

x On the other hand, *Watte* might say, — a possibility which never  
 in fact, event, or nature, — realised itself, was no possibility, but  
 an impossibility, i.e. a necessity not to be; — so that actuality  
 does precede and condition possibility. — <sup>228</sup> What is *Watte's* real  
 (to me) <sup>?</sup>

||  
 x ||  
 Sie rath  
 S. 230  
 also pp.  
 252, 256.  
 259  
 also — a  
 de. by a. d.  
 t. and —  
 i. 284.  
 186. 300-1  
 310-11.  
 begriff überhaupt für einen nichtigen erklären muß. Denn eine  
 Möglichkeit, die sich verwirklichen muß, ist eben keine Möglich-  
 keit, sondern Nothwendigkeit. Geht aber das Böse aus irgend  
 welchen Momenten des menschlichen Wesens und seiner zeitlichen  
 Entwicklung mit Nothwendigkeit hervor, so ist dem Widerstreit  
 dieses Muß (als Bejahung des Bösen) gegen das Soll (als  
 Verneinung des Bösen), der, als ursprünglicher gedacht, uns  
 nicht gestatten würde dieß Soll in vollem Ernst festzuhalten,  
 nicht zu entfliehen. Marheineke, dessen „System der theolo-  
 gischen Moral“ in der Lehre vom Bösen den *Watte'schen* Be-  
 stimmungen folgt, giebt uns daher den Rath: „Für das prak-  
 tische Leben ist die Lehre von der Nothwendigkeit des Bösen mit  
 großer Vorsicht zu behandeln und um der möglichen praktisch  
 nachtheiligen Konsequenzen willen allein darauf zu beschränken,  
 was die Lehre der Religion ist, daß Gott das Böse zugelassen“ \*).  
 Allein da alles Zulassen, nach dem allgemeinen Gebrauch dieses  
 Begriffes, sein Objekt nicht zu einem nothwendigen, sondern eben  
 nur zu einem möglichen macht, so soll hiernach die Nothwendig-  
 keit des Bösen zwar von dem Theologen in der eignen Über-  
 zeugung festgehalten, aber das Gegentheil, die bloße Möglichkeit,  
 dem Volke vorgetragen, ihm gegenüber die Bejahung der Noth-  
 wendigkeit auf ihre Verneinung „beschränkt“ werden! —

*Watte* findet sich durch seine Voraussetzungen natürlich auch  
 genöthigt in Christo wenigstens ein Minimum von Sünde zu  
 sehen. „Und zwar muß Jeder diese Erfahrung (von der wirk-  
 lichen Sünde), weil sie eine moralische ist, in der Tiefe seines  
 eignen Selbstbewußtseins machen, sei es auch nur im sündhaften  
 Gedanken“ \*\*). „Denken wir uns das Ideal menschlicher Ent-

\*) A. a. O. S. 149.

\*\*\*) So in der oben angeführten Recension — *Hallische Jahrbücher*  
 1840, S. 1134.

wickelung, so tritt das Böse nur so weit in den Willen, als es zur Vermittelung des moralischen Selbstbewußtseins und zur Bedung des Gewissens nothwendig ist; dann bleibt es ein bloß mögliches, welches nie wirklich wird“ \*). Wenn nun hiernach „das Ideal“ doch einmal der Versuchung unterlegen sein muß, um dann sofort aufzustehen und nie wieder zu fallen, so weiß man in der That nicht, worüber man sich mehr wundern soll, ob über diese Vorstellung von sittlicher Idealität oder über den Mangel an Einsicht in die Bedeutung eines ersten Schrittes in die Sünde. Das Minimum strebt hier sogleich zum Maximum; ja es ist selbst, im Vergleich mit vollkommner Reinheit, ein Fall von unermesslicher Tiefe \*\*). Und war von diesem einmaligen Eintreten der Sünde in den Willen nur irgend eine feine weitere Entwicklung mitbestimmende Nachwirkung zurückgeblieben — was man doch wohl um so gewisser würde annehmen müssen, wenn an demselben das moralische Bewußtsein eines solchen Menschen seine immanente Vermittelung haben soll \*\*\*) —, so bedurfte Christus für sich selbst einer Erlösung, so war er verpflichtet sich in Demuth unter uns übrige sündhafte und reinigungsbedürftige Menschen zu stellen. Daß er nun dieß nicht thut, daß er vielmehr sich den Menschen zum Erlöser darbietet, daß er von ihnen unbedingte Hingebung an ihn fordert und an diese Hingebung die unermesslichsten Verheißungen knüpft, dadurch hätte sich Christus unter jener Voraussetzung mit einer neuen Sünde beladen, welche wir, wenn unsre Entwicklung des Wesens der Sünde im ersten Buch uns die Natur des Hochmuthes

\*) Die menschliche Freiheit u. s. f. S. 291.

\*\*) Vgl. über die sittliche Bedeutung eines solchen Minimum der Sünde, wie Theologen aus der Kantisch-rationalistischen Schule es Christo beilegen zu müssen meinten, die treffenden Bemerkungen in Daubs Judas Ischarioth, Heft 2, S. 233 f.

\*\*\*) Vgl. B. I, S. 558 f.

X The Bible is, then, virtually right, but <sup>the</sup> Possibility and the Necessity (the including impossibility), are said from two quite different points of view; — one forward-looking from the beginning of an action, the other backward-looking, from the end of it. <sup>230</sup>

is the  
and I  
think is  
one half  
of the  
complete  
answer.  
The other  
is the  
answer to  
the thing, &  
the thing,  
nothing, coming  
into being,  
transformation.  
  
186-200  
X  
186-200  
186-200  
205-206  
205-206  
186-11

nicht in ein ganz falsches Licht gestellt hat, als eine der größten und verdamulichsten betrachten müßten, deren ein Mensch sich schuldig machen kann.

Dagegen leuchtet aus den oben entwickelten Bestimmungen von selbst ein, wie Christus bei vollkommener Reinheit von der Sünde doch das Bewußtsein von der Möglichkeit des Sündigens haben konnte, ohne welches die Versuchung für ihn ein vollkommen indifferentes, bedeutungsloses Ereigniß\*), ohne welches seine Entwicklung überhaupt keine wahrhaft menschliche gewesen wäre. Unter den drei verschiedenen Formeln, mit denen die ältern Dogmatiker aus verschiedenen Ansichten oder Gesichtspunkten die Heiligkeit Christi von ihrer negativen Seite bezeichneten: peccare non potuit, potuit non peccare, non peccavit, hat in der That jede ihr Recht. Das Recht der letzten Formel ist das erste und allgemeinste; zunächst kommt es hier auf ein rein thatsächliches Urtheil an. Die zweite Formel, die zu ihrer Rehrseite offenbar das potuit peccare hat, ist unter Voraussetzung der dritten der richtige Ausdruck, wenn wir auf den Anfang und die fortschreitende Entwicklung des irdisch menschlichen Lebens Christi sehen. Die erste Formel bezeichnet die Vollendung und den Schluß dieses Lebens, das Resultat seiner durch Selbstbestimmung bedingten Entwicklung. Es ist von tiefster und realster Bedeutung, daß Christus, wie der Verfasser des Briefes an die Hebräer sagt 2, 10. 5, 8. 9, um zu der Vollendung zu gelangen, in der er uns Urheber des Heils sein könnte, erst durch die eigne Erfahrung des schwersten Leidens

\*) Es ist dabei, namentlich von denen, welche dem Sollen des Guten das Vorhandensein des Bösen zur Voraussetzung geben, wohl zu beachten, daß Christus die Versuchungen mit der Bergegenwärtigung des absolut gebietenden Willens, mit dem: du sollst! du sollst nicht! des göttlichen Gesetzes zurückschlägt.

den größten Gehorsam lernen mußte — das: nicht wie ich will, sondern wie du willst\*). —

Mit der Bestimmung der Grenze, bis zu der die Ableitung des Bösen aus spekulativ-religiöser Erkenntniß zu gelangen vermag, hängt die Frage um die Begreiflichkeit oder Unbegreiflichkeit des Ursprunges der Sünde genau zusammen. Diese Frage führt uns auf die andre zurück, ob wir in den Ergebnissen unsrer bisherigen Untersuchung, namentlich in der Freiheit des menschlichen Willens, den zureichenden Grund für die Entstehung des Bösen gefunden haben. Denn wäre das Böse eine Folge der Freiheit, ginge es demnach mit innerer Nothwendigkeit aus ihr hervor, so würde, da wir diese Freiheit als wesentliche Bedingung des absoluten Weltzweckes erkannt haben, das Vorhandensein des Bösen allerdings ein vollkommen Begriffenes sein.

Es wird erlaubt sein im Gebiet der Natur die Kraft als den Grund ihrer Äußerungen anzusehen, und zwar in dem strengen Sinne, daß diese, die einzelnen Naturphänomene, mit physischer Nothwendigkeit aus ihr folgen. Ist demnach die wirkende Kraft, das ihrem Wirken immanente Gesetz erkannt, so ist auch das Phänomen in seinem Kern begriffen. Daß dennoch hier vermöge der Bedingtheit jeder endlichen Wirkungskraft ein Fall eintreten kann, wo das ihr entsprechende Phänomen trotz ihres Wirkens ausbleibt, kann der physischen Nothwendigkeit im Zusammenhange des Phänomens mit dieser bestimmten Kraft

\*) Vgl. hierüber Neanders Leben Jesu Christi S. 119 f. (vierte Aufl.), ferner Ullmanns Bemerkungen, Polemisches in Betreff der Sündlosigkeit Jesu S. 63. 64, und aus neuester Zeit Dorner, über Jesu sündlose Vollkommenheit, Reim, der geschichtliche Christus, über jene Formeln Ullmann, die Sündlosigkeit Jesu S. 32. 33. (siebente Aufl.) und die Verhandlungen darüber in Martensens, Thomasius', Schenkels, Philipps, Rahnis dogmatischen Werken.

keinen Eintrag thun. Es liegt in letzterer die wesentliche Richtung auf Hervorbringung dieses Phänomens, und sie bringt dasselbe überall wirklich hervor, so oft die äußern Bedingungen gegeben sind und nicht eine andre stärkere Kraft durch ihre Gegenwirkung den Erfolg verhindert\*).

Folgte nun das Böse auf dieselbe Weise aus der Willensfreiheit der geschaffenen Wesen, so würden wir, da das Vorhandensein der kreatürlichen Freiheit im schöpferischen Willen Gottes seinen Ursprung hat, allerdings nach Schleiermachers Andeutungen in der Glaubenslehre\*\*) sagen müssen, daß grade insofern das Böse aus der Freiheit der Geschöpfe entspringe, Gott sein Urheber sei. Allein wir konnten diese Vorstellung nicht einmal ausdrücken, ohne durch unmittelbare Aufhebung der darin vorausgesetzten Freiheit uns selbst zu widersprechen. Zur Freiheit in dem formalen Sinne, in welchem wir hier von ihr reden, gehört wesentlich das Aushandlerskönnen, also das Sichselbstbestimmen aus dem Unbestimmten. Ist dieß so, so kann überhaupt nichts Bestimmtes, weder Gutes noch Böses, aus der Freiheit folgen, sondern was sie sein wird als bestimmtes Wollen und Thun, wird sie durch ihre eigne Entscheidung sein.

f. 41

\*) Hegel nennt dieß den formellen Grund, Logik II, S. 90 ff. (erste Ausgabe der Werke), indem er das Bemühen in dieser Weise Erscheinungen zu erklären mit scharfem Spott durchzieht, der wenn nicht die Kategorie selbst doch eine oft vorkommende ungeschickte Anwendung derselben in den Naturwissenschaften trifft. Was den wahren Sinn des Grundes in dieser Beziehung anlangt, so ist gegen den Vorwurf der Tautologie zu bemerken, daß die Kraft, als Grund ihrer Äußerung gefaßt, sich niemals bloß in Einem Phänomen und dessen immerwährender Wiederholung bethätigt, sondern sich immer als ein Allgemeines zu einer Mannichfaltigkeit von Phänomenen verhält. Wollte man nun etwa auch auf das Verhältniß der Willensfreiheit zu den Handlungen, die aus ihr entspringen, die Kategorien des Allgemeinen, Besondern, Einzelnen anwenden, so müßte das natürlich zum Determinismus führen.

\*\*) B. I, §. 81, 2. 3. vgl. die Abhdlg. über die Erwählungslehre S. 95.

Als solche Macht der Selbstbestimmung paralyfirt der freie Wille aber auch den unmittelbar bestimmenden Einfluß aller außer ihm selbst liegenden Potenzen, denen im Naturgebiet die zu der Hervorbringung des bestimmten Phänomens mitwirkenden Gründe oder Bedingungen entsprechen, und eben dadurch erweist sich die Selbstbestimmung unmittelbar als eine Macht. Der unabsehbare Zug von Gründen und Folgen, die durch das Band der Naturnothwendigkeit zusammenhangen, ist hier an einer Klufft angelangt, jenseits deren ein neues Princip mit selbstständiger Kausalität, den Anfang einer neuen Entwicklung macht. Was das freie Wesen als solches ist, das wird kund durch seine Selbstoffenbarung in seiner That, welche durch Erfahrung erkannt sein will. Die wirkenden Gründe jenes Gebietes sind hier zu Antrieben und Beweggründen vergeistigt, durch die sich der freie Wille als die hervorbringende Ursache der That seine Entscheidung vermittelt. Welcherlei Beweggründe bei dem einzelnen Entschluß in überwiegende Wirksamkeit treten, das hängt selbst wieder von der Richtung ab, die sich der Wille durch vorangehende Selbstentscheidung, in letzter Beziehung durch seine Urentscheidung gegeben hat \*).

Die Freiheit nun als diese formale enthält allerdings die Möglichkeit des Bösen in sich, aber eben nur die Möglichkeit. Wie wenig dieser Begriff dem der Anlage gleichgesetzt werden darf, das leuchtet schon daraus ein, daß in dieser Freiheit eben so wohl die Möglichkeit des Guten liegt; eine Anlage aber zu zwei einander schlechterdings widerstreitenden Lebensrichtungen ist ein sich selbst aufhebender Begriff, es wäre dann eben nicht mehr eine Anlage \*\*). Hiergegen gälte ganz eigentlich das Wort des

\*) Bgl. über die hier gebrauchten Kategorien: Ursache, Grund, den Zusatz zu diesem Kapitel.

\*\*) Bgl. was früher (B. 2, S. 39 f.) über den Begriff der Anlage und sein Verhältniß zu dem des Vermögens bemerkt wurde.

stalteten, in ihrer Ordnung verkehrten Elementen desselben sofort einen eignen Zusammenhang, eine Welt von Bestrebungen, Antrieben, Beweggründen, in der Alles auf das Princip der schrankenlosen Selbstheit gestellt ist und eben darum, in sich zersplittert, eines wahrhaft umfassenden Zweckes entbehrt.

Hieraus ergiebt sich, wie die Kategorie des Grundes in dieses höhere, geistig ethische Gebiet zu erheben ist, und in welchem Sinne dann dem Bösen das Prädikat der Grundlosigkeit eigenthümlich sein wird. Der wahre Grund des Handelns liegt in seinem Zwecke. Ist dieser in den Willen aufgenommen, so folgt daraus auch mit moralischer Nothwendigkeit die bestimmte Weise des Handelns. Jede sittlich gute Willensentscheidung ist eine in diesem teleologischen Sinn wohlbegründete, weil ihr unmittelbarer Zweck dem absoluten Zweck angemessen ist, der Realisirung der vollkommenen Harmonie der Welt mit Gott und mit sich selbst, in welcher der vollkommen geheiligte, mit Gott vereinigte Wille selbst das vornehmste Moment ist. Fragt man dagegen nach dem Warum der verkehrten Willensbestimmung, so fehlt es dieser zwar niemals an mannichfaltigen Beweggründen, und wäre es auch nur das Verlangen den Fißel der Willkür zu befriedigen, immer aber an einem objektiven, wahrhaft zureichenden Grunde, weil sie dem absoluten Zwecke nicht entspricht. Wir können diesen Gegensatz auch so ausdrücken: Das Gute, als Eigenschaft der persönlichen Geschöpfe betrachtet, ist eine Idee des ewigen göttlichen Verstandes; das Böse dagegen ist keine Idee und kein Moment einer Idee, vielmehr der Widerstreit der thatsächlichen Wirklichkeit gegen die Idee\*).

\*) Es ist gewiß eine der schlimmsten Konsequenzen des Leibniz'schen Systems, zunächst des Fehlens der Freiheit in demselben, daß sein Urheber sich in der Theodicee genöthigt findet dem einzelnen Menschen wie er eben ist, mit allen den sittlichen Gebrechen, die zu dem empirischen Inhalt



Diese Erkenntniß nun, daß die Möglichkeit des Bösen in der Willensfreiheit liegt zugleich mit der Möglichkeit des Guten, und daß diese Möglichkeit sich doch nur durch eine willkürliche Losreißung von der wahren, allein berechtigten Selbstentwidelung und Bethätigung der Freiheit verwirklichen kann, spricht sich auch in der nach Origenes und Augustinus Vorgange von Scholastikern und altprotestantischen Theologen vielfach gebrauchten Formel aus: das Böse habe seinen Ursprung in dem Mißbrauch des freien Willens. Doch ist die Formel wohl kaum eine glücklich gebildete zu nennen. Wenn nämlich der freie Wille es ist, der alles Andre im Menschen zu mißbrauchen vermag, selbst das Höchste, Geistigste, wenn er überhaupt die Entscheidung hat über den richtigen oder verkehrten Gebrauch aller andern Kräfte: was ist denn das in uns, was wiederum den freien Willen mißbraucht? Es liegt in seinem Begriff, daß er sich nur selbst mißbrauchen könnte — wenn dieser Ausdruck nicht eben ein unzulässiger wäre. —

Kezren wir nun zu der oben aufgeworfenen Frage nach der Begreiflichkeit oder Unbegreiflichkeit des Bösen zurück. Kant schließt die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ mit diesen Worten: „So begreifen wir zwar nicht die praktische unbedingte Nothwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit, welches Alles ist, was billigermaßen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Principien strebt, gefordert werden kann.“ Wenn der kritische Philosoph dieß von seinem kategorischen Imperativ zu sagen vermag, brauchte die Theologie sich zu schämen, wenn sie in Beziehung auf das Böse sich mit dem Begreifen seiner Unbegreiflichkeit begnügen müßte? Gleichwohl ergibt sich

---

seines Lebens gehören, einen Platz in der Region der ewigen Ideen anzuweisen.

aus unsern bisherigen Untersuchungen, daß wir eine unbeschränkte Unbegreiflichkeit des Bösen keinesweges behaupten dürfen.

Alles Begreifen haftet an der Stetigkeit des Zusammenhanges für das Denken. Hiernach kann es nun scheinen, als müßten wir auch das Gute vermöge der Unerklärbarkeit der Freiheit aus dem Naturzusammenhange als ein Unbegreifliches gelten lassen. So findet Kant Gutes und Böses gleich unbegreiflich wegen des gemeinsamen Ursprunges aus der transcendentalen Freiheit\*). Allein wenn gleich mit der Freiheit wesentlich ein neues, aus allem zeitlich-empirisch Vorhergehenden unerklärbares Princip zu wirken beginnt, so bewährt sich doch an diesem Princip, sofern es das Gute wirkt, ein höherer Zusammenhang; die physische Nothwendigkeit verklärt sich zur ethischen, welche sich zugleich an die Naturordnungen bestätigend anschließt. Da nun der Bethätigung der Freiheit jene höhere Ordnung im Bewußtsein wesentlich vorangeht, so kann das Gute dem seiner göttlichen Bestimmung sich bewußten Geist keinesweges als das Unbegreifliche erscheinen, sondern nur als das vollkommen Klare und Durchsichtige, als das was ganz in der Ordnung ist und sich von selbst versteht. Geht dem einzelnen Guten, weil es nur durch Freiheit wirklich werden kann, die Begreiflichkeit aus dem Zusammenhange des Naturnothwendigen ab, so tritt an deren Stelle die vollkommenste Begreiflichkeit aus dem Zusammenhange einer höhern Weltordnung, der der Mensch angehört als seiner wahren Heimath. Erst wenn er sein wahres Wesen ganz vergißt und sich in der Sünde als in dem natürlichen Element seines Daseins heimisch findet, kann ihm das Gute ein Unverständliches und Fremdendes werden. Und eben darum, weil wir Alle an der Sünde Antheil haben, versehen uns die Thaten sittlichen Helden-

\*) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft S. 71.

muthes, selbstverleugnender Liebe in Überraschung und Staunen\*). Aber indem diese Verwunderung wesentlich Bewunderung ist, beweisen wir, daß wir den Zusammenhang solchen Thuns mit einem als schlechthin gültig erkannten Princip recht wohl verstehen.

Auch das Böse ist uns insofern kein Unbegriffenes geblieben, als wir die Möglichkeit desselben in ihrer Nothwendigkeit erkannt haben und als es sich uns in den Untersuchungen des ersten Buches in eine Mannichfaltigkeit von Bestrebungen aus einander gelegt hat, die in einem innern Zusammenhang stehen, insofern sie sich sämmtlich auf Ein Princip beziehen, wenngleich auf ein solches, was seinem Wesen nach die von ihm beherrschten Individuen mit einander und mit sich selbst entzweit. Aber mit alle dem ist der entscheidende Punkt, das Wirklichwerden des Bösen, keinesweges begriffen. Vielmehr müssen wir in dieser Beziehung das Böse, da es nur durch Willkür zu Stande kommt, die Willkür aber das Abbrechen vom vernünftigen Grund und Zusammenhang ist, als das seinem Wesen nach Unbegreifliche anerkennen. Es ist das, was der ausschließenden Berechtigung des Guten gegenüber seine Existenz nur durch Anmaßung hat. Wir verstehen den Zusammenhang seiner besondern Richtungen mit seinem Princip; aber dieß Princip selbst ist das Verkehrte, das was schlechterdings nicht sein soll. Wir erkennen, wie es als That sich überall mit irgend welchen Beweggründen vermittelt; aber diese Beweggründe erweisen sich vor der göttlichen Nothwendigkeit des Guten als lauter Schein- und Lügenwesen, als ein Gebiet der Unwahrheit, die doch Existenz hat und in welcher eben jenes verkehrte Princip immerfort thatsächliche Wirklichkeit in der Gottgeschaffenen Welt gewinnt. Das

\*) Wenn auch Christus sich über den Glauben des Centurio wundert Matth. 8, 10, so liegt der Grund, wie seine eignen Worte zeigen, nur in dem Gegensatz gegen das, was er sonst bei seinen Umgebungen zu finden gewohnt war.

aus unsern bisherigen Untersuchungen, daß wir eine unbeschränkte Unbegreiflichkeit des Bösen keinesweges behaupten dürfen.

Alles Begreifen haftet an der Stetigkeit des Zusammenhanges für das Denken. Hiernach kann es nun scheinen, als müßten wir auch das Gute vermöge der Unerklärbarkeit der Freiheit aus dem Naturzusammenhange als ein Unbegreifliches gelten lassen. So findet Kant Gutes und Böses gleich unbegreiflich wegen des gemeinsamen Ursprunges aus der transcendentalen Freiheit\*). Allein wenn gleich mit der Freiheit wesentlich ein neues, aus allem zeitlich-empirisch Vorhergehenden unerklärbares Princip zu wirken beginnt, so bewährt sich doch an diesem Princip, sofern es das Gute wirkt, ein höherer Zusammenhang; die physische Nothwendigkeit verklärt sich zur ethischen, welche sich zugleich an die Naturordnungen bestätigend anschließt. Da nun der Bethätigung der Freiheit jene höhere Ordnung im Bewußtsein wesentlich vorangeht, so kann das Gute dem seiner göttlichen Bestimmung sich bewußten Geist keinesweges als das Unbegreifliche erscheinen, sondern nur als das vollkommen Klare und Durchsichtige, als das was ganz in der Ordnung ist und sich von selbst versteht. Geht dem einzelnen Guten, weil es nur durch Freiheit wirklich werden kann, die Begreiflichkeit aus dem Zusammenhange des Naturnothwendigen ab, so tritt an deren Stelle die vollkommenste Begreiflichkeit aus dem Zusammenhange einer höhern Weltordnung, der der Mensch angehört als seiner wahren Heimat. Erst wenn er sein wahres Wesen ganz vergißt und sich in der Sünde als in dem natürlichen Element seines Daseins heimisch findet, kann ihm das Gute ein Unverständliches und Befremdendes werden. Und eben darum, weil wir Alle an der Sünde Antheil haben, versehen uns die Thaten sittlichen Helden-

\*) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft S. 71.

mutheß, selbstverleugnender Liebe in Überraschung und Staunen \*). Aber indem diese Verwunderung wesentlich Bewunderung ist, beweisen wir, daß wir den Zusammenhang solchen Thuns mit einem als schlechthin gültig erkannten Princip recht wohl verstehen.

Auch das Böse ist uns insofern kein Unbegriffenes geblieben, als wir die Möglichkeit desselben in ihrer Nothwendigkeit erkannt haben und als es sich uns in den Untersuchungen des ersten Buches in eine Mannichfaltigkeit von Bestrebungen aus einander gelegt hat, die in einem innern Zusammenhang stehen, insofern sie sich sämmtlich auf Ein Princip beziehen, wenngleich auf ein solches, was seinem Wesen nach die von ihm beherrschten Individuen mit einander und mit sich selbst entzweit. Aber mit alle dem ist der entscheidende Punkt, das Wirklichwerden des Bösen, keinesweges begriffen. Vielmehr müssen wir in dieser Beziehung das Böse, da es nur durch Willkür zu Stande kommt, die Willkür aber das Abbrechen vom vernünftigen Grund und Zusammenhang ist, als das seinem Wesen nach Unbegreifliche anerkennen. Es ist das, was der ausschließenden Berechtigung des Guten gegenüber seine Existenz nur durch Anmaßung hat. Wir verstehen den Zusammenhang seiner besondern Richtungen mit seinem Princip; aber dieß Princip selbst ist das Verkehrte, das was schlechterdings nicht sein soll. Wir erkennen, wie es als That sich überall mit irgend welchen Beweggründen vermittelt; aber diese Beweggründe erweisen sich vor der göttlichen Nothwendigkeit des Guten als lauter Schein- und Lügenwesen, als ein Gebiet der Unwahrheit, die doch Existenz hat und in welcher eben jenes verkehrte Princip immerfort thatsächliche Wirklichkeit in der Gottgeschaffenen Welt gewinnt. Das

\*) Wenn auch Christus sich über den Glauben des Centurio wundert Matth. 8, 10, so liegt der Grund, wie seine eignen Worte zeigen, nur in dem Gegensatz gegen das, was er sonst bei seinen Umgebungen zu finden gewohnt war.

56. 38.  
/ 235.

|| Böse ist das unergündliche Geheimniß der Welt\*); in seiner innersten Tiefe bleibt es immer undurchdringliche Finsterniß.

|| Diese Unbegreiflichkeit gilt eigentlich von jeder sündlichen Handlung. Die Begreiflichkeit, die die einzelne Sünde für uns zu haben pflegt, ist so zu sagen nur eine subjektiv-aposteriorische; sie beruht darauf, daß wir die Sünde überhaupt in uns und Andern als mitbestimmendes Element des menschlichen Dasein finden. Achten wir genauer darauf, wie man im Leben die Entstehung einer unfittlichen Handlung, am häufigsten natürlich einer eignen, Behufs der Entschuldigung begreiflich zu machen sucht, so werden wir uns leicht überzeugen, daß man dabei den durchgreifenden Einfluß jenes Elementes, die Stärke verkehrter Motive, das Vorhandensein selbstsüchtiger Maximen schon irgendwie zur Voraussetzung macht, mithin die Sünde nur aus der Sünde erklärt. Bleibt also hier die Sünde selbst in ihrem innersten Kern unbegriffen, so muß uns diese Unbegreiflichkeit natürlich da am härtesten entgegentreten, wo die Sünde ein Erstes und Anfängliches im strengen Sinne ist, wo ein reiner Wille unrein wird durch seine Selbstbestimmung. Das alte Wort, daß der Satan ein Affe Gottes sei, hat hier seine eigenthümlichste Wahrheit. Es ist die Anmaßung des Bösen auf seine Weise causa sui zu sein wie Gott, schlechtthin von sich anzufangen, nur sich selbst vorauszusetzen.

\*) Wenn Ritter a. a. O. S. 23 bemerkt, daß wir das Böse nicht ein Wunder nennen dürfen, sondern es sei vielmehr das grade Gegentheil des Wunders, so bin ich damit ganz einverstanden. Das Wunder als Wunder wirkt Gott ohne die Welt, das Böse als Böses wirkt das Weltwesen ohne Gott. Wie das Wunder das Geheimniß Gottes, so ist das Böse das Geheimniß der Welt. Darum geschieht auch das Wunder in der That nur um des Bösen willen; damit die Welt von ihrem unheiligen Geheimniß lasse und sich gläubig zu ihm wende, stellt ihr Gott sein heiliges Geheimniß vor Augen.

Deßhalb kann es den, der den Ursprung des Bösen in einem Abfall findet, wohl nicht sonderlich in Verlegenheit setzen, wenn dagegen eingewandt wird: der Übergang aus einem reinen Zustande in die Sünde sei unerklärlich. Damit ist nichts gesagt als was eben schon im Begriff des Bösen enthalten ist. Die Unbegreiflichkeit der Entstehung des Bösen ist ja nicht etwa eine Schranke, die nur an unsrer subjektiven Erkenntniß desselben haftet, sondern in der Natur des Bösen selbst gegründet. Darum kann sie auch nicht schwinden mit dem Wacsthum unsrer Erkenntniß, so daß auf irgend einer weitem Entwicklungsstufe der Letztern an die Stelle der Unbegreiflichkeit die Einsicht in die höhere Nothwendigkeit des Bösen träte. Vielmehr je vollkommener und reiner unsre religiös sittliche Erkenntniß wird, je sorgfältiger sie auf die ernstern Stimmungen unsers tiefsten Bewußtseins und auf das heilige Wort der göttlichen Offenbarung lauscht, desto gründlicher erkennen wir das Böse als das Natur- und Vernunftwidrige, also Grundlose. Wenn in den höchsten Momenten unsers Lebens, wo wir unsrer Gemeinschaft mit Gott am reinsten inne werden, unser Blick auf das Böse und seine Macht im menschlichen Geschlecht fällt, so durchdringt uns jenes Bewußtsein von der Natur des Bösen am kräftigsten; wir begreifen dasselbe besser als sonst, indem wir es am lebendigsten in seiner Verkehrtheit und Willkürlichkeit, in seiner Unbegreiflichkeit erkennen. Auch die schlechthin vollkommene Erkenntniß des Bösen, die göttliche, können wir uns nur als eine solche denken, welche dasselbe am vollkommensten als ein Willkürliches, allem vernünftigen Zusammenhange Widerstrebendes erkennt; wiewohl sie dadurch von der unsern unendlich verschieden ist, daß Gott nicht nur das Böse in der Welt als ein von ihm selbst schlechthin Geschiedenes weiß, während wir uns selbst mit ihm verwickelt finden, sondern daß er zugleich den Sieg

seines Reiches über dasselbe von Ewigkeit als einen vollendeten anschaut. —

Diese im Wesen des Bösen liegende Unbegreiflichkeit seiner Wirklichkeit ist besonders in Daubs Judas Ischarioth mit gründlichem Ernst aufgezeigt\*); und so versteht und in seinen Folgen verwirrend es war, daß Daub auf das Böse den Begriff des Wunders anwandte, ferner daß er mit dem Bösen ähnlich wie einst der Manichäismus allerlei Naturerscheinungen zusammenwarf, die keine sittliche Bedeutung haben: so ist es doch gewiß als kein Fortschritt in der Erkenntniß desselben anzusehen, wenn, wie Rosenkranz in seinen „Erinnerungen an Daub“ andeutet, diesem später die logische Kategorie der Negativität die Unbegreiflichkeit des Bösen aufgekehrt hat. Denn was auf diese Weise begreiflich wird, das ist eben nicht das Böse selbst, sondern etwas Andres, ein Nothwendiges, in dessen Begriff der des Bösen nur durch Willkür aufgelöst wird. — Daß übrigens Rosenkranz Wahrheit berichtet, erhellt schon aus der 1834 erschienenen „Darstellung und Beurtheilung der Hypothesen in Betreff der Willensfreiheit.“ Denn hier wird zwar das Böse begreiflich zu machen nicht einmal versucht, aber es doch wenigstens als ein Schimpf für die Philosophie ausgesprochen dasselbe irgendwie als ein Unbegreifliches gelten zu lassen\*\*). Soll es denn also eine Ehre für die Philosophie sein das Böse als solches, also als Willkür, als Widerstreit gegen Gott, Natur, Vernunft, zu

---

\*) Nämlich in Beziehung auf die Entstehungsart des Bösen in dem bedingt Guten, in dem ursprünglich unschuldigen und lautern Geschöpf Gottes, während Daub den Ursprung des absolut Bösen, des Erzfeindes alles Seins völlig begreiflich findet, vgl. mit Heft 2, S. 94 f. 108 f. — S. 245 f. wo er diese nähern Bestimmungen entwickelt, freilich ohne sie mit früher Aufgestelltem in rechten Einklang zu bringen.

\*\*) A. a. O. S. 147.



leugnen \*)? Sucht sie darin ihre Ehre, so wird sie sich freilich auch nicht mehr schämen der Eva, „einem Thiere, das zu Verstand und Vernunft kommen kann,“ Dank zu sagen, „daß wir keine Schafe im Thierpark mehr sind“\*\*).

Rothe nimmt in seiner Ethik, Bd. 3 S. 16 f., großen Anstoß an dieser Unbegreiflichkeit des Bösen; er meint sogar, mit der Annahme, daß die Sünde, und zwar in ihrem Anfange selbst, ein Akt reiner, grundloser Willkür sei, könne die unbedingte Verdammung der Sünde nicht zusammenbestehen; denn dann sei sie in der That nicht mehr Sünde, sondern absolute Narrheit, Verrücktheit, und es komme ihr die Zurechnungsunfähigkeit des Wahnsinns zu gute. Dagegen soll mit der Nothwendigkeit der Sünde, deren Erkenntniß in jedem Begreifen der Sünde eingeschlossen sei, ihre unbedingte Verdammung vollkommen zusammenbestehen können. — Von diesen Sätzen werden wir denn allerdings sagen müssen, daß sie erst wahr werden, wenn man sie grade umkehrt. Die Sünde ist,

\*) Vgl. Daubs eignes Urtheil über ein solches Leugnen des Bösen, Judas Ischarioth II, S. 109.

\*\*\*) Vorlesungen über die philosophische Anthropologie S. 232. Vgl. die Vorlesungen Daubs über das System der theologischen Moral, Th. 2, Abth. 2 (1843), wo S. 227 der Sündenfall eine Menschwerdung des Thieres genannt wird. Diese grauenhafte Menschwerdung aus der Tiefe wird in einem besondern Anhang zur Moral gelehrt, der eine ausführliche Behandlung der Lehre von der Sünde und von der Natur des Bösen enthält. Aber so manches Treffende und Tiefgedachte die Beurtheilung der verschiedenen Theorien vom Ursprung des Bösen mittheilt, so macht sich doch in der Entwicklung der Lehre selbst die Betrachtung so überwiegend mit weitsäuftiger Auseinandersetzung formeller Bestimmungen zu thun, daß es zu einem Eindringen in den Kern der Sache nicht recht kommen kann. Was Daubs eigne Ansicht vom Ursprung des Bösen betrifft, so bekennt er sich zu der Hegelschen Theorie, aber ohne dieselbe mit der äußerlich danebengestellten „Lehre von der Sünde“ aus dem Standpunkt der Bibel und des allgemeinen sittlichen Bewußtseins nur im geringsten zu vermitteln.

wenn Rothe das Wort haben will, Narrheit und Wahnsinn, und wie sollte sie es nicht sein, wenn die Scheinbefriedigung, der der Mensch in ihr nachgeht, ihn von der Quelle seines wahren Lebens scheidet und mit seinem eignen höhern Wesen heillos entzweit? Vernünftige Ordnung und Nothwendigkeit in ihr zu suchen ist nicht bloß vergeblich, sondern beruht von vorn herein auf einem tiefen Mißkennen ihres Begriffes. Wäre aber die Sünde nothwendig, vollzöge sich in ihrem Wirklichwerden nur — durch Vermittelung des menschlichen Willens — eine göttliche Ordnung der Weltentwicklung, so wäre, wenn anders Gottes Ordnungen einander nicht widersprechen sollen, schlechterdings nicht einzusehen, wie der Mensch dann vor Gott verdammlich werden könnte durch die Sünde. — Wird nun freilich Wahnsinn im eigentlichen, psychisomatischen Sinne genommen, in welchem allein er die Zurechnungsfähigkeit aufhebt, so gehört dieser Begriff offenbar gar nicht hierher; denn daß in der Sünde der Zusammenhang des sinnlichen Bewußtseins und der gesetzmäßige Verlauf der formalen Verstandesthätigkeit zerrissen sei, ist hier nirgends behauptet worden. Die Sünde bricht als Willkür ab von dem wahrhaften Lebenszusammenhang, wie er dem Wesen und der Bestimmung des Menschen allein gemäß ist; aber sie setzt in demselben Augenblick einen andern Zusammenhang von Gründen und Folgen, welcher seinen Quell eben in der sich als unbedingt geltend machenden Selbstheit hat.

Wozu, fragt Rothe, überhaupt wissenschaftliche Untersuchungen über das Böse, wenn es seinem Begriff selbst zufolge schlechthin unbegreiflich ist? Diesen Einwurf hat mein verehrter Freund schon selbst widerlegt durch das eingehende Interesse, welches er diesen Untersuchungen über die Sünde gewidmet hat. Denn daß sie von dieser Unbegreiflichkeit der Sünde nach ihrem letzten Ursprunge in dem Sinne, in welchem dieselbe hier behauptet wird, abgefallen seien in ihrer Behandlung der besondern Fragen, wird sich gewiß nicht nachweisen lassen. Doch kommt in jener Frage allerdings eine tiefere Differenz der Ansicht zum Vorschein, eine principielle Verschiedenheit unsrer Erkenntnistheorie, worüber auf die Ein-

leitung zu dieser Schrift Bd. 1 S. 9 ff. zu verweisen ist. Daraus wird Nothe ersehen, daß ich freilich weit entfernt bin Alles, was in einem nothwendigen Prozesse der Weltentwicklung nicht aufgehen will, von den Gegenständen wissenschaftlicher Untersuchung auszuschließen oder gar für Narrheit und Verrücktheit zu erklären.

### Zusatz zum vierten Kapitel.

Da die Bestimmung der in diesem Kapitel S. 231 f. und schon früher gebrauchten Kategorien: Grund, Ursache, in der Logik und Metaphysik der verschiedenen philosophischen Schulen eine ziemlich verschiedene ist, und ich mich für die hier zum Grunde liegende Auffassung auf keine mir bekannte uneingeschränkt berufen kann, so muß ich mir durch eine ausdrückliche Darlegung derselben, so gut es in der Kürze möglich ist, zu helfen suchen.

Als die allgemeine Bestimmung für das Verhältniß des Willens zu seinen Thaten sind die Begriffe: Ursache und Wirkung, vorausgesetzt. Es versteht sich nun von selbst, daß die Art, wie die Ursache ihre Wirkung hervorbringt, im Gebiet des Geistes und der Freiheit eine andre ist als im Naturgebiet. Tritt uns die Kausalität zunächst im Naturgebiet entgegen, so erscheint sie uns im Gebiet des Geistes in erhöhter und verklärter Gestalt: Es ist nicht mehr das enge Gesetz der Identität, an welches sie gebunden ist wie in der Natur, sondern das Verhältniß der Wirkung zur Ursache ist hier ein lebendig fortschreitendes. Der Geist vermag als freier Wille ein wirklich Andres hervorzubringen, was, wiewohl der Existenz nach von ihm abhängig, doch eine gewisse Selbstständigkeit gegen ihn hat. In vollkommener Weise gilt dieß von dem absoluten Geist, aber in beschränktem Maße auch von dem endlichen Geist.

Ober sollen wir wegen dieses Unterschiedes die Kategorie der Kausalität von dem Gebiet des Geistes und der Freiheit als solchem ausschließen? Kant hat es gethan in der Kritik der reinen Vernunft und nach ihm die vornehmsten neuern Systeme der Philosophie. Allein wenn Kant in der Verbindung

||| n. B.

von Ursache und Wirkung nur strenge Naturnothwendigkeit findet, dieser alles in der Zeit Existirende unterwirft und die Freiheit dann durch die von ihm so genannte Idealität der Zeit in ein Gebiet zu retten sucht, in welchem die Kausalität überhaupt nicht gelten soll, so kann uns dieß Verfahren in Beziehung auf unsre Frage nur als eine *petitio principii* erscheinen. Auch wird aus diesen Gründen wenigstens nur der die Kausalität aus dem Reiche des Willens verweisen dürfen, der überhaupt mit den Resultaten jener Vernunftkritik übereinstimmt.

Wenn die Hegelsche Polemik gegen den Gebrauch dieser Kategorie in der Sphäre des Geistigen derselben zunächst als das Höhere die Wechselwirkung entgegenstellt (wie Kant in der Kritik d. r. Vern.), so ist die weitere Bestimmung der einseitigen, nur vorwärts gehenden Kausalität zu diesem gegenseitigen, in sich zurückgehenden Verhältniß gewiß der richtige Fortschritt. Ja wir müssen demselben eine ausgebreitete Bedeutung vindiciren als die Hegelsche Logik uns gestattet, indem wir erkennen, daß das absolute Wesen selbst, seiner Absolutheit in sich selbst vollkommen sicher, in seinem Wirken nach außen vermöge seiner Liebe mit der geschaffenen Persönlichkeit in Wechselwirkung tritt. Nur können wir darin kein wirkliches Hinausgehen über die Kategorie der Kausalität überhaupt finden, da die Wechselwirkung eben selbst eine bestimmte Weise der Kausalität ist. Befremdender dagegen mag es erscheinen, wenn diese Logik weiter die Substantialität durch die Kausalität und Wechselwirkung hindurch sich zum Begriff aufheben läßt, wie denn eben diese Aufhebung den Übergang aus der objektiven Logik in die subjektive bildet, vgl. auch *Enchyl.* S. 155—159. Von reellen Bedingen und Hervorbringen ist hier die Rede, natürlich in der Wissenschaft eben von dem Erkennen, Begreifen desselben; ist nun der Begriff des Kausalitätsverhältnisses gefunden, wie sollen wir es verstehen, daß nun diese begriffene Bestimmung der Wirklichkeit in den Begriff als solchen zurückgeht oder sich aufhebt? Das ist ein Übergang, den Hegel selbst sehr hart\*), jeder

\*) *Enchyl.* S. 159, wo dieser Übergang indessen zugleich, da der Begriff die Freiheit ist, das Härteste, die Nothwendigkeit, auflösen soll.

Andre außer seinen Schülern vollkommen widersinnig findet. Dennoch wollen wir keineswegs leugnen, daß dieser Übergang grade ein Kernpunkt ist in dem System dieses das All in einen Schemen auflösenden logischen Pantheismus, in welchem eben der Begriff alle angebliche Realität setzt (sich voraussetzt), um sie wieder in sich zurückzuschlingen.

Ist dieß der Zusammenhang, so wird sich jede theistische Philosophie wohl zu bedenken haben, ehe sie die Hegelsche Aufhebung der Kausalität mitmacht, vielleicht um so mehr, da diese Denkweise, wenn doch über reelle Verhältnisse entschieden werden soll, sich immer schwer der Versuchung erwehren wird z. B. mit Strauß\*) von der Kausalität ganz einfach zur Spinozistischen Substantialität zurückzukehren. Wir müssen es vielmehr nicht bloß als ein gutes Recht, sondern als eine Pflicht der philosophischen Theologie betrachten, bis ihr etwas wahrhaft Besseres von der Metaphysik dargeboten wird, den Kausalitätsbegriff wie für das Verhältniß Gottes zur Welt so für das Verhältniß des Willens zu seinen Thaten festzuhalten. Allerdings ist die Kausalität im Gebiet des Geistes eine andere und höhere als die in der natürlichen Sphäre; mit dem oben schon berührten Unterschiede hängt der andre zusammen, daß in der Willenssphäre die Verursachung überall aufgenommen ist in den Zweck — die Endursache — als einen dem Bewußtsein des Wollenden selbst gegenwärtigen, wie denn eben nur ein Wille sich Zwecke zu setzen vermag. Aber damit ist das allgemeine Wesen der Kausalität, die Verbindung eines reell Bestimmenden und Bestimmtwerdenden, keinesweges aufgehoben; denn der Zweck ist nicht unmittelbar reell bestimmend, sondern wird es eben dadurch, daß er wirkende Kräfte in seinen Dienst nimmt.

Entspringt nun die Wirkung aus ihrer Ursache nach einer allgemeinen Regel, nimmt also die Verbindung zwischen beiden die Form der Nothwendigkeit an, so wird die Ursache zum Grunde (zum Realgrunde, nämlich im Unterschiede vom Er-

\*) Christl. Glaubenslehre S. 27 (B. 1, S. 382).

kenntnißgrunde) ihrer Wirkung und die Wirkung zur Folge ihrer Ursache. Bringt dagegen die Ursache diese bestimmte Wirkung so hervor, daß sie dieselbe auch nicht oder anders hervorbringen könnte, so ist die Ursache freier Wille und ihre (unmittelbaren) Wirkungen sind nicht Folgen, sondern Thaten. Diese Auffassung der Begriffe scheint sich auch durch den allgemeinen Sprachgebrauch zu rechtfertigen, insofern dieser deutlich genug mit der Folge die Vorstellung eines nothwendigen Hervorgehens, also mit dem entsprechenden Begriff des Grundes die eines nothwendigen Hervorbringens verbindet, während dasselbe bei dem Begriff der Wirkung nicht der Fall ist. Wir können uns hier nur auf dem Gebiet des Geistigen orientiren, da nach den obigen Bestimmungen im Natürlichen alle Wirkungen Folgen sind. Sagt man Jemandem: deine schlimmen Handlungen sind nur die Folgen deiner verkehrten Gesinnung, so ist offenbar die Meinung, daß die schlimmen Handlungen unter Voraussetzung dieser Gesinnung nothwendig hervortreten, und kein einigermaßen präciser Gebrauch der Sprache würde sich hier erlauben an die Stelle der Folge die Wirkung zu setzen und zwar grade darum nicht, weil dann die Nothwendigkeit des Zusammenhanges, um die es hier zu thun ist, nicht ausgedrückt sein würde. Da indessen auch solche Handlungen, wiewohl für sich betrachtet von der Wahlfreiheit nicht abhängig, doch dem freien Ich angehören, so können wir dieses, an Ritters Ausdruck\*) uns anschließend, den transcendentalen Grund — doch auch hier lieber die transcendente Ursache — seiner Thaten nennen in dem Sinne nämlich, daß es das identische Subjekt ist, auf welches dieselben schlechtthin als Prädikate zu beziehen sind, daß sie in ihrem zeitlichen Auseinandertreten, in welchem jede durch die vorhergehenden irgendwie bedingt ist, doch insgesammt diesem selben Ich als Urheber schlechtthin angerechnet werden müssen.

In einigen Punkten treffen diese Bestimmungen mit Jakobis Fassung jener Kategorien überein (Von den göttl.

*Wey-Inst?*  
*in Verbindung*  
*mit dem Ich*

\*) über das Böse S. 15. 18.

Dingen x. S. 218 f. (1811), vgl. die Briefe über Spinoza, S. 414 f. (zweite Aufl.), Idealismus und Realismus S. 93 f.). Unter den neuesten Bearbeitern der Metaphysik dürfen wir vorzüglich auf J. G. Fichtes Untersuchung dieser Begriffe verweisen in seiner Ontologie (über Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heut. Phil. Th. 8), in der Abhandlung über Grund und Folge S. 181—161, und über Kausalität und Dependenz S. 235. 267, vgl. die Schrift über die Bedingungen eines spekulativen Theismus S. 12.

## Zweite Abtheilung.

### Die Vereinbarkeit der menschlichen Freiheit mit dem unbeschränkten Wollen und Wissen Gottes.

#### Erstes Kapitel.

##### Das Verhältniß der menschlichen Freiheit zur göttlichen Allmacht.

Die Freiheit des Willens als das Vermögen des Menschen aus sich anzufangen, sich als sittliches Wesen selbst hervorzu- bringen, ist, wie ein großer Philosoph sie nennt, eine ihrem Princip nach unbedingte Macht. Daß eine solche in einem seiner Existenz nach abhängigen Wesen sein kann, davon werden die Ausführungen der vorhergehenden Abtheilung, besonders ihres vierten Kapitels, denjenigen überzeugt haben, der den Grundprincipien dieser Untersuchungen seine Zustimmung nicht versagt. Allein damit ist darüber noch nicht entschieden, ob eine so selbstständige Ursächlichkeit des menschlichen Willens auch mit der Allmacht Gottes zusammen bestehen kann.

Auch läßt sich das Problem durch die einfache Bemerkung nicht lösen, daß es ja eben die göttliche Allmacht ist, welche diese Macht sich selbst zu bedingen dem Menschen gewährt; denn eben das ist ja die Frage, ob die göttliche Allmacht Allmacht zu bleiben vermag, wenn sie eine solche Selbstständigkeit außer sich setzt.



Wollte man von der andern Seite sagen: in unserm Bewußtsein sei die menschliche Freiheit freilich eine solche ihrem Princip nach unbedingte Macht, ein reines Sichselbstbestimmen, aber im göttlichen Anschauen gehe ihre Selbstbestimmung nothwendig hervor aus dem ganzen Zusammenhange des durch Gott gesetzten Seins, so wäre das keine Vereinigung der menschlichen Freiheit mit der göttlichen Allmacht, sondern eine Vernichtung der erstern.

Der Ausweg endlich den Menschen mit seiner Freiheit in das göttliche Wesen selbst zu retten, diese also als Vermögen der sittlichen Selbstentscheidung zu fassen, aber so, daß die Thätigkeit dieses Vermögens zugleich ein Selbstbestimmen Gottes in uns wäre, ist uns schon darum verschlossen, weil in diesem Vermögen eben auch die Möglichkeit des Bösen liegt, und weil kein denkbare Gewinn das Opfer der Heiligkeit Gottes, die nichts Anders ist als die sich selbst bejahende und ihr Gegentheil von sich ausschließende Liebe, auswiegen kann. —

*N. B.*

Um den Knoten aufzulösen, kommt es offenbar vor allen Dingen darauf an den Begriff der göttlichen Allmacht genauer zu untersuchen.

Allmacht ist schrankenlose Macht. Schrankenlos ist die Macht eines Wesens, wenn es in seinem Wirken durch nichts außer sich auf nothwendige Weise bedingt ist, wenn es also Alles, wozu ein Trieb oder Wille in ihm ist, verwirklichen kann. Legen wir nun Gott diese Eigenschaft bei, so versteht es sich freilich von selbst, daß in Gott kein Wille gedacht werden kann, der mit seinem Wesen im Widerstreit stände; wodurch nicht bloß das Böse, sondern auch das sich selbst (logisch) Widersprechende aus dem Kreise seines allmächtigen Wirkens von selbst ausgeschlossen bleibt. Daß Gott, nach der gewöhnlichen Bestimmung des Begriffs, Alles kann was er will, gehört hiernach unstreitig zu seiner Allmacht. Aber es fragt sich nun weiter: gehört es

See pp.  
228. 230.

nicht auch von der andern Seite zur Schrankenlosigkeit der göttlichen Macht, daß sie auch alle in ihr liegenden Möglichkeiten verwirklicht, mit andern Worten: daß Gott Alles will und wirkt, was er kann, daß Können, Wollen, Wirken in ihm identisch sind?

Diese Frage beantwortet Schleiermacher bejahend \*), und Strauß eignet sich diese Entscheidung an\*\*). Denn, meint Schleiermacher, wenn irgend etwas für Gott möglich sein sollte, was nicht durch ihn wirklich wird, so müßten wir „eine Selbstbeschränkung der göttlichen Allmacht annehmen, die uns niemals gegeben werden könne, zu der sich aber auch kein Grund vorstellig machen ließe“ \*\*\*).

Wir brauchen nicht einmal mit Schleiermacher die Einheit und Gleichartigkeit des Naturzusammenhanges zu Hilfe zu nehmen, um einzusehen, daß mit dieser Vorstellung von der göttlichen Allmacht der hier entwickelte Begriff der menschlichen Freiheit schlechterdings unverträglich ist. Denn setzt die Freiheit eine Sphäre des Möglichen voraus, in der der Wille sich selbst bestimmt, so muß ja nach jener Vorstellung diese Sphäre schon von der alles Mögliche verwirklichenden Allmacht in Besitz genommen sein, und die Freiheit des menschlichen Willens und Thuns kann dann nur die besondere Weise ausdrücken, wie die göttliche Allmacht in dieser Sphäre wirkt. Auch können wir uns jener Auffassung der göttlichen Allmacht nicht bloß dadurch erwehren, daß wir uns auf das Böse als Wirkung der Freiheit zurückziehen, indem dieses doch jedenfalls durch das Wesen Gottes von seiner allmächtigen Verursachung ausgeschlossen sei.

---

\*) Glaubenslehre S. 54, 2 (B. 1, S. 309 f. der zweiten Ausg.).  
Ebenso Romang, System der natürlichen Religionslehre S. 252 f.

\*\*) Christl. Glaubenslehre S. 38 (B. 1, S. 587).

\*\*\*) A. a. O. S. 311.

Denn das geht aus unsrer Entwicklung des Freiheitsbegriffes ja wohl zur Genüge hervor, daß es uns schlechterdings unmöglich ist das Böse im Thun und Sein des Menschen seiner Freiheit zuzuschreiben, wenn durch sie nicht auch die Wirklichkeit des Guten im innern und äußern Leben bedingt ist. —

Denken wir uns eine schrankenlose Macht in der Weise einer Naturkraft wirkend, so muß sie freilich schlechtthin Alles wirken, wozu eine Potenz in ihr vorhanden ist. Denn auf diesem Gebiet sind Möglichkeit und Wirklichkeit nicht real zu trennen; das Dasein der Naturkraft geht ganz auf in ihrem Wirken; sie ist wesentlich ein Streben aus sich heraus und nichts Andres; es fehlt ihr noch der selbstständige Mittelpunkt und damit die Möglichkeit in sich selbst zu ruhen, an sich zu halten. Ist nun die schrankenlose Macht vermöge der ihr immanenten Nothwendigkeit die Ursache von bestimmtem Sein, welches nothwendig auch irgendwie wirkend ist, also von andern Ursächlichkeiten, so können diese gar nichts Andres sein als ihre Werkzeuge, in ihrem wechselseitigen Verhältniß vielleicht eine gewisse Selbstständigkeit besitzend, im Verhältniß zu ihr selbst dagegen schlechtthin bestimmt, eben nur die besondern Bestimmtheiten, welche das Wirken der schrankenlosen Ursächlichkeit in seiner Selbstentfaltung annimmt. Was diese Ursächlichkeit hervorbringt, ist ihr gleich, mit Nothwendigkeit wirkende Ursache, unterscheidet sich aber, abgesehen von dem Umfange des Wirkens, dadurch von ihr, daß es eben hervorgebracht ist und so vermöge jener Nothwendigkeit schlechterdings nichts wirken kann; als was durch die erste und allgemeine Ursache in ihm angelegt ist. In diesem Gebiet gilt darum ohne Einschränkung der Kanon: *causa causae est causa causati*.

Es läßt sich nicht leugnen, daß der Schleiermachersche Begriff von der göttlichen Allmacht als der alles endliche Sein und Geschehen bedingenden Ursächlichkeit seinen Grundzügen nach

auf diese Weise gebildet ist. Schleiermacher billigt darum ausdrücklich die Formel des Abälard: *id tantum facere potest Deus, quod quandoque facit*, welche zwar bei diesem Scholastiker in einem andern Zusammenhange steht, aber, für sich genommen, zu jener mathematischen Nothwendigkeit führt, mit welcher bei Spinoza die Dinge aus der höchsten Macht Gottes, d. i. aus seiner unendlichen Natur abfolgen. Durch diese Vorstellung wird aber die göttliche Allmacht unausweichlich zur Gleichartigkeit mit dem Wirken einer Naturkraft herabgezogen.

Dies ist nun zwar keinesweges Schleiermachers Abzweckung bei jener Auffassung der Allmacht; darum bestimmt er Bektere einerseits als eine ewige, zeitlos wirkende, andrerseits bezeichnet er die Allwissenheit als die „schlechtthinige Geistigkeit der göttlichen Allmacht“ \*). Allein die Ewigkeit ist bei Schleiermacher, insofern sie zur Allmacht als deren nähere Bestimmung hinzukommt, ein lebiglich verneinender Begriff, da, was sie Bejahendes enthält, ganz in den Begriff der Allmacht selbst fällt. Was aber die Allwissenheit als Geistigkeit der göttlichen Allmacht betrifft, so findet Schleiermacher selbst nöthig dieser Bestimmung sofort die Einschränkung beizufügen, „daß überall die Hauptabzweckung dieses Begriffes weit mehr dahin gehe, daß die göttliche Ursächlichkeit als schlechtthin lebendig gedacht werde, als daß eine Ähnlichkeit zwischen Gott und dem, was wir in dem uns gegebenen Sinn als Geist bezeichnen, auf eine bestimmte Art festgestellt werde“ \*\*). Wir sind weit ent-

\*) A. a. O. §. 55, 1 (B. 1, S. 320).

\*\*) Vgl. a. a. O. S. 294: „wenn durch den Ausdruck, Allwissenheit, vorzüglich bewortet werden soll, daß die Allmacht nicht als eine todte Kraft gedacht werde, so würde dasselbe erreicht durch den Ausdruck, schlechtthinige Lebendigkeit.“ Allein wie sollte dieß, daß hier an eine sogenannte todte Kraft nicht zu denken ist, nicht schon im Begriff der schlechtthinigen Ursächlichkeit liegen? Damit würde denn die Hinzufügung dieser Allwissenheit zur Allmacht auf eine bloße Tautologie hinauslaufen.

fernt die Bedeutung zu verkennen, welche die Erkenntniß Gottes als des Lebendigen (*ὁ ζῶν πατήρ* Joh. 6, 57, *θεὸς ὁ ζῶν* Apgefch. 14, 15. 2 Kor. 8, 8. 6, 16 u. a. St.) hat; ja wir finden diese Lebendigkeit nicht bloß in seiner kräftigen Ursächlichkeit nach außen, sondern auch in der unendlichen Fülle seines eignen Wesens. Jedenfalls aber ist die Lebendigkeit eine Eigenschaft, welche in bestimmter Weise auch der Natur überhaupt und im Einzelnen jedem organischen Naturwesen zukommt; und wenn ein Wesen eben nur lebendig ist, so steht es damit noch beziehungsweise unter dem Menschen. Hiermit also hat Schleiermacher selbst vollständig zurückgenommen, was in seinen Bestimmungen über die bloße Naturansicht von der göttlichen Allmacht hinausging.

Überhaupt wird eine Theologie, die sich die Idee der göttlichen Persönlichkeit nicht anzueignen vermag, immer nur die Wahl haben entweder auf die Denkbarkeit der göttlichen Allmacht, auf jede andre als verneinende Aussage darüber gänzlich Verzicht zu leisten oder sie aus der Ähnlichkeit mit der Bewegungs- und Wirkungskraft des menschlichen Geistes in die Ähnlichkeit mit der Natur herunterzurücken. Das Streben über die Persönlichkeit hinaus fällt auch hier unter die Persönlichkeit herab.

Erst im Gebiet der Persönlichkeit bekommt die Wirkungskraft sich selbst in ihre Gewalt und verklärt sich eben damit zum Vermögen nach dem, was früher (B. 2, S. 40 f.) über diesen Begriff bemerkt worden ist. Zwar hängt es nicht von dem Menschen ab, ob er sein Vermögen freier Selbstbestimmung in Bezug auf andres Sein überhaupt bethätigen oder nicht bethätigen will — darum nicht, weil die Persönlichkeit in ihm nur als relative, beschränkte ist, weil unabhängig von seinem Willen andres Sein schon vorhanden ist und ihn, indem es auf ihn eindringt, nöthigt sich in ein Verhältniß zu ihm zu setzen. Aber doch ist ihm die Wahl gelassen, wie und in welchen Richtungen

er sich zur Wirkfamkeit bestimmen will. Es sind keine Potenzen in ihm, die den Willen mit unausweichlicher Nothwendigkeit treiben sie zu verwirklichen (gäbe es dergleichen, so wäre ihre Verwirklichung eben nicht durch den Willen vermittelt), sondern der Wille ist Herr über seine eigne Wirkfamkeit.

Ist demnach die Allmacht als schrankenlose Macht eines persönlichen Wesens, also eines Willens in seiner Beziehung auf andres Sein zu denken, so wird unter Voraussetzung des göttlichen Willensbeschlusses, daß auch andres Sein existire, in letzterm unstreitig das Wesen Gottes sich in bestimmten Beziehungen abspiegeln. Wäre es anders, wäre die Welt schlechthin außergöttlich in diesem Sinne, ihr Wesen dem Wesen Gottes durchaus fremd, so wäre auch keine Gemeinschaft irgend eines Schöpfers als Gliedes der Welt mit Gott denkbar; Gott könnte sich unserm Geiste auf keine Weise offenbaren, ja es wäre Unsinn auch nur den geringsten Gedanken von Gott haben zu wollen, wenn nicht unser Geist selbst schon eine Offenbarung Gottes wäre. Aber eine Nothwendigkeit Alles zu verwirklichen, was der Allmacht möglich ist, läßt sich dem allmächtigen Ich nicht mehr zuschreiben. Diese Nothwendigkeit ist ein für allemal eine Bestimmung, die sich zur wirkenden Kraft, aber nicht zum handelnden Willen scheidet \*).

H. 228.  
230. 252.

\*) Hieraus erhellt, daß die hier entwickelte Ansicht allerdings in Beziehung auf das göttliche Wirken nach außen zwischen potentia und actus unterscheidet. Wenn Ritter mir das nicht gestatten will, weil man dann würde sagen müssen, Gott habe nur das Vermögen allmächtig zu sein, a. a. O. S. 42, so liegt darin die petitio principii, daß das Allmächtigsein eben schon in die wirkliche Hervorbringung alles Möglichen gesetzt wird. In welchem Sinne ich aber auch in Gott selbst einen Unterschied zwischen actus und potentia anerkenne, ohne ihm doch ein Werden, eine Entwicklung zuzuschreiben, das ergibt sich aus dem letzten Kapitel der vorigen Abtheilung. Man wird sonst diese Schrift nicht eben der Neigung anklagen die Bestimmungen der ältern Metaphysik wegen des von neuern

Angenommen nun, daß Gott Vieles, was er schaffen könnte, nicht schaffen will, so kann man in diesem Wollen — mit Schleiermacher — eine Selbstbeschränkung Gottes nur dann finden, wenn man sich eben, so zu sagen, ein Drängen und Treiben alles Möglichen in Gott zur Wirklichkeit vorstellt. Diesem Drange zur Wirklichkeit müßte ja, denkt man sich, wenn irgend etwas in Gott Mögliches nicht realisiert werden sollte, eine hemmende Schranke entgegengetreten sein. Und doch wieder, gehen wir in diese Vorstellung ein, halten aber dabei die Idee eines göttlichen Willens, eines bewußten Selbstbestimmens fest, so würde es Gott grade als Beschränkung empfinden müssen, wenn er sich der Nothwendigkeit bewußt wäre Alles, wozu der Möglichkeit nach eine Ursächlichkeit in ihm liegt, zur Wirklichkeit zu bringen. Das wahre Ergebnis aber ist, daß unter Voraussetzung dieser Nothwendigkeit von einem Willen als hervorbringendem Princip der Wirklichkeit gar nicht mehr die Rede sein könnte; das sogenannte Wollen wäre eben nur das nothwendige Übergehen der im Wesen schon vorhandenen Bestimmungen ins äußere Dasein.

Für die menschliche Persönlichkeit nun, weil sie schon an sich und noch mehr im Einzelwesen eine bedingte und ihre Freiheit durch Abhängigkeit begrenzt ist, ist diese Nothwendigkeit das Mögliche wirklich zu machen nach dem Obigen nur beziehungsweise verneint. In Gott als der absoluten Person ist sie

---

philosophischen Standpunkten dagegen erhobenen Einspruches leicht hin aufzugeben; doch muß ich offen gestehen, daß ich den Satz von der Nichtunterscheidung zwischen potentia und actus in Gott, auf den Spinoza seinerseits mit Recht große Stelle hält Ethic. p. I, prop. 33, schol. 2, u den alten metaphysischen Schläuchen rechne, welche zu dem Noth eines lebendigeren, inhaltsvollern Gottesbegriffes, nach dem unsre Zeit in ihren edelsten Richtungen offenbar strebt, nicht mehr passen wollen.

schlechterdings aufgehoben. Vor einem realen Begriff der Absolutheit Gottes, der eben nur möglich ist, wenn das absolute Wesen als absolute Person erkannt ist, finden jene dialektischen Fragen, durch welche man die Behauptung der Freiheit in der Allmacht Gottes besonders in die Enge zu treiben meint, von selbst ihre Antwort. — Ist es denn nicht jedenfalls das Bessere, Vollkommnere, daß auch das andre Sein, welches hervorzubringen Gott möglich ist, wirklich werde, und weiter, daß alles Sein, welchem diese Möglichkeit zukommt, wirklich werde, als daß Beides nicht geschehe? Ist aber nicht, das Vollkommnere dem minder Vollkommenen vorzuziehen, für Gott wenn nicht eine metaphysische, so doch eine moralische und darum die Möglichkeit eines andern Verfahrens nicht minder ausschließende Nothwendigkeit? — Allein wenn Gott in sich selbst der schlechthin Vollkommne, wenn er der in sich Begründete und sich selbst Genugsame ist, so ist es gradezu widersprechend anzunehmen, daß durch das Hervorbringen eines andern Seins eine größere Vollkommenheit entstehe. Welche Bedeutung die Welt, ihre Entstehung, Entwicklung und Vollendung immer haben mag, diese kann sie nicht haben. Und eben darum nur ist es auch möglich, daß in die Entwicklung der Welt die tiefste Störung und Entzweiung mit unleugbarer Wirklichkeit eingreift, ohne daß doch die Vollkommenheit des göttlichen Seins aufgehoben oder, was übrigens in diesem Falle dasselbe sein würde, im Geringsten vermindert wird. Daß nun diese Idee des Absoluten schlechterdings keinen andern Übergang von Gott zur Welt duldet als die freie Liebe, haben wir schon früher erkannt. Diese freie Liebe ist das höchste bestimmende Princip für die Wirksamkeit der göttlichen Allmacht. Wie es eine alte Regel ist die Begriffe der göttlichen Eigenschaften nicht von einander abzusondern, so läßt sich von dem abstrakt gefaßten Gedanken der göttlichen Allmacht aus das Verhältniß derselben zur menschlichen Freiheit gar nicht



erkennen, sondern nur aus der in dieser Einheit mit der Liebe aufgefaßten Allmacht. —

Allein eben diese Liebe Gottes, fordert sie nicht mit strenger Nothwendigkeit das Dasein einer Welt, weil sie ja sonst keinen Gegenstand hätte? Und muß Gott nicht doch vermöge dieser neidlosen Liebe Alles verwirklichen, wozu die Möglichkeit in ihm liegt, so daß, was aus dem Mehr der Realität für sich nicht abgeleitet werden sollte, nun aus der göttlichen Liebe selbst folgen würde? — Auf die erste Frage ist schon früher geantwortet worden (S. 188 f.). Was aber die zweite betrifft, so ist es doch nur eine sehr äußerliche und bloß quantitative Vorstellung von der göttlichen Liebe, welche ihre Größe und Herrlichkeit in die Nothwendigkeit setzt alles Mögliche zur Wirklichkeit zu bringen. Liebe ist wesentlich Wille; nur persönliche Wesen sind der Liebe fähig. Als solcher aber kann die Liebe nicht darauf gehen nur überhaupt Alles, was dem Subjekt möglich ist, wirklich zu machen. Denn Wille ist das Sichbestimmen eines Ich, diese Aufgabe aber wäre eine völlig unbestimmte. Das Mögliche als solches ist eben wegen dieser Unbestimmtheit überhaupt nicht Gegenstand, sondern Voraussetzung des freien Willens. — Dieß gilt eben so von der göttlichen wie von der menschlichen Liebe.

Wenn ältere Theologen im Interesse der göttlichen Freiheit behauptet haben, das für Gott Mögliche müsse auch über die Gesamtheit dessen, was durch seinen Willen zu allen Zeiten wirklich werde, hinausgehen, so haben sie sich damit allerdings in einen schon von Spinoza\*) nachgewiesenen Widerspruch verwickelt. Denn es kommt bei Formeln dieser Art immer eine Möglichkeit heraus, die doch niemals Wirklichkeit werden kann,

---

\*) Ethic. p. I, prop. XVI, schol. (Opp. ed. Paul. vol. I, p. 53).

die also in Wahrheit auch keine Möglichkeit ist. Das wahre Interesse der göttlichen Freiheit gestattet uns über die Frage, ob alles dem allmächtigen Willen Gottes Mögliche wirklich wird, rein von der Idee Gottes aus weder eine verneinende noch eine bejahende Behauptung aufzustellen. Sollten wir zu dem einen oder andern Urtheil ein Recht haben, so müßten wir es aus den Offenbarungen Gottes in der wirklichen Weltentwicklung und aus der sich darin kundgebenden Bestimmtheit des göttlichen Willens herleiten. Wie nun in dieser Wirklichkeit, wozu vor Allem die Offenbarung Gottes in Christo gehört, die Bestimmtheit des göttlichen Willens sich kund giebt, so hat die welterschaffende und welterhaltende Liebe Gottes dieses zu ihrem Endzweck, daß Wesen seien, welche einer vollkommenen Gemeinschaft mit ihm selbst theilhaftig sind. In dieser Zwecksetzung offenbart sich die neidlose Geneigtheit der göttlichen Liebe sich selbst mitzutheilen in einer Größe und Bestimmtheit zugleich, gegen welche jene vagen Vorstellungen von der Verwirklichung alles dessen, wozu es eine Ursächlichkeit in Gott giebt u. dgl., unendlich zurücktreten. Damit ist anerkannt, daß diese Zwecksetzung dem Wesen Gottes entspricht, und daß eine höhere nicht denkbar ist. Ist es aber Gottes Wille, daß Wesen seien, die seiner Gemeinschaft theilhaftig sind, so will er auch, wie wir in der ersten Abtheilung dieses Buches erkannt haben, daß diese Wesen mit der Freiheit, von der die Möglichkeit des Gegentheils nicht ausgeschlossen werden kann, die mithin in ihrer Selbstentscheidung unbedingt ist, sich zu ihm wenden.

Von der obigen Frage ist auf unserm Standpunkte noch die zu unterscheiden, ob die Welt, natürlich im ganzen Umfange ihres Begriffes gedacht, als die erschöpfende Selbstoffenbarung oder, wie im Zusammenhange solcher Ansichten richtiger zu sagen wäre, Selbstentfaltung des göttlichen Wesens zu betrachten ist. Hierauf müssen wir entschieden verneinend antworten, und zwar

he assures (apparently at least) that the World is finite.

nicht etwa wegen der Beschaffenheit der Welt, wie sie unsrer Erfahrungskennntniß vorliegt, sondern wegen des wesentlichen Verhältnisses der Ideen: Gott und Welt. Das Endliche kann durch keine Steigerung und Erweiterung dem Unendlichen adäquat werden, gleichsam dasselbe decken. Ist dieß widersprechend, so verschwindet auch von selbst wieder der Schein von Beschränkung der göttlichen Allmacht, den das Urtheil, daß Gott eine solche Welt nicht schaffen könne, seiner Form nach an sich trägt. Dennoch offenbart sich Gott auf erschöpfende Weise, aber nicht dadurch, daß er alle Bestimmungen seines Wesens in Bestimmungen der Welt sich abspiegeln läßt, sondern dadurch, daß er den persönlichen Weltwesen in ihrer Vollendung das vollkommene Schauen seiner Selbst gewährt, Matth. 5, 8. 1 Kor. 13, 12. 1 Joh. 3, 2. — Ähnlich scheint Romang zu unterscheiden, wenn er in seinem System der natürlichen Religionslehre S. 256 einerseits versichert, daß die ganze Kausalität des göttlichen Wesens in der Welt dargelegt sei, andererseits Bedenken trägt zu behaupten, die ganze Innerlichkeit des göttlichen Seins sei vollständig ausgebreitet in der Welt. — Es kommt hier überall besonders auf die Einsicht an, daß Gott unendlich mehr ist als ein absolutes Weltprincip, welches etwa das in ungetheilter und zeitloser Einheit enthielte, was in der Welt auseinanderfiel und einer zeitlichen Entwicklung unterworfen wäre, daß er vielmehr in sich selbst die wahrhaft unendliche, also auch in sich bestimmte und unterschiedne Fälle des Seins ist. Diese Einsicht und die damit unmittelbar zusammenhängende Erkenntniß Gottes als des Persönlichen ist denn auch bei Romang mannichfach ausgesprochen, z. B. S. 255, aber freilich eben so bestimmt die entgegengesetzte Meinung, wenn z. B. nach S. 257 sein Wesen in seinem Wollen und Thun aufgehen soll, oder wenn es S. 146 heißt: „Ein das Endliche nicht bei sich habendes (?) abstrakt absolutes Sein wäre freilich ganz leer und inhaltslos; seine Be-

stimmung und seinen Inhalt erhält das Unendliche nur im Endlichen, denn dieses erst ist das Bestimmte“ — womit denn das Unendliche zum Unbestimmten gemacht ist. Wie nun hier dem Endlichen zu viel Ehre widerfährt, so wird ihm und eben damit seinem Schöpfer andrerseits die schuldige Ehre entzogen, wenn der Verfasser meint der Unendlichkeit Gottes alle und jede Selbstständigkeit des Endlichen in Beziehung auf Gott zum Opfer bringen zu müssen, z. B. S. 142. Wäre Romang jener ersten Einsicht treu geblieben, so hätte sich ihm ein Verhältnis zwischen Gott und Welt ergeben, in welchem mit der göttlichen Freiheit zugleich die der Welt in ihren Centralwesen enthalten ist.

Also nicht in dem Dasein einer Welt der Endlichkeit überhaupt, auch dann nicht, wenn in derselben nicht alles der göttlichen Allmacht Mögliche wirklich wird, liegt eine Selbstbeschränkung des göttlichen Willens. Wohl aber ist eine solche von der Mittheilung dieser Freiheit an Weltwesen nicht zu trennen. Da indessen hiernach Freiheit in der Welt schlechthin nur durch den allmächtigen Willen Gottes existirt in jedem Augenblick ihrer Existenz, so ist klar, daß diese Selbstbeschränkung nicht eine Beschränkung der göttlichen Macht selbst ist — als solche würde sie einen Widerspruch enthalten, da dann die göttliche Macht nicht wirklich Allmacht wäre —, sondern eben nur eine Beschränkung ihrer Betätigung und Wirksamkeit in dem Gebiet, welches Gott der kreatürlichen Freiheit für ihre Selbstbewegung eingeräumt hat.

An sich geht der Wille Gottes dahin, daß, wie Er selbst der Gute ist, so auch durch seine persönlichen Geschöpfe nur das Gute geschehe. Sehen wir von dieser Bestimmung des göttlichen Willens aus, den heiligen Ernst desselben uns vergegen-

wärtigend, so sollten wir erwarten, daß er nun auch das Gute und nur das Gute durch die Geschöpfe hervorbringen werde. Nun aber setzt das sittlich Gute die freie Selbstbestimmung der Geschöpfe, in denen es werden soll, voraus, wie sich am deutlichsten erkennen läßt, wenn auf den innersten Grund des Guten, die Liebe zu Gott, zurückgegangen wird. Darum beschränkt sich der Wille Gottes, der sonst, was er bejaht, auch hervorbringt, in diesem Gebiet darauf ein gebietender zu sein und als solcher sich dem Bewußtsein der Geschöpfe zu offenbaren. Er beschränkt sich aus Liebe, aus welcher alle wahrhafte Selbstbeschränkung und Selbstverleugnung entspringt; und hierin liegt der von Schleiermacher vermischte Grund zu einer solchen Selbstbeschränkung Gottes. Damit in dem Geschöpf das Gute werden könne, jene vollkommene Liebe, in welcher Heiligkeit und Seligkeit unzer trennlich Eins sind, und das Wort des Spinoza: *bonitudo non virtutis praemium, sed ipsa virtus*, in einem höhern Sinne in Erfüllung gehe als er es verstand, tritt durch Gottes schöpferischen Willen ein Princip von solcher Selbstständigkeit in Wirksamkeit, daß es sich auch gegen ihn zu entscheiden vermag. Aus ihm entspringt ein Daseinsgebiet, welches natürlich nicht losgerissen ist von dem Wirken des göttlichen Willens (wäre es das, so könnte es überhaupt nur Scheineigenschaft haben, und es könnte dann in Beziehung auf dasselbe von keiner Selbstbeschränkung Gottes die Rede sein), in welchem jedoch dieser Wille nicht rein bestimmend wirkt.

Hieraus ergibt sich uns der Begriff eines bedingten, d. h. eines sich selbst bedingenden Willens Gottes. Wir müssen ihn aber noch etwas näher ins Auge fassen.

Der Wille Gottes ist ein sich in sich unterscheidender, insofern er auch das bedingte Sein zwar als Eines, aber das Eine nicht als ein abstrakt Einfaches, sondern als ein Konkretes, als ein Ganzes, in welchem das Viele Eins ist, will. Darin

X This concept of a *totalitarian* will & freedom basis, to the  
condition of force being distributed to the *several* concrete  
spots, so that they are not under 264 in many of free  
will's operations.

jedoch, daß hiernach im göttlichen Wollen und Erkennen die einzelnen Momente des Weltganzen auf einander bezogen, die einen zur Voraussetzung der andern gemacht werden, liegt noch keine Bedingtheit des göttlichen Willens\*). Betrachten wir das Naturgebiet für sich, so erkennen wir es, während die Naturwesen in ihrem wechselseitigen Verhältniß eben so sehr bestimmen wie bestimmt werden, also sich wechselseitig bedingen, in seiner Beziehung auf Gott als ein Gebiet reiner Bestimmtheit, als ein schlechthin Abhängiges, welches der wirksame Wille Gottes in seiner Unbedingtheit durchbringt. Im Gebiet des geschaffenen Geistes nun will Gott nichts Andres als das Gute, aber er will nach dem Begriff des Geistes und des Guten selbst, daß es frei gewollt werde, er will seine Verwirklichung in einer bestimmten Ordnung, nämlich als hervorgehend aus der Freiheit des Willens, welche als diese formale Freiheit wesentlich die Möglichkeit das Gegentheil zu verwirklichen in sich schließt. An diesem Punkte hängt alle Wahrheit, die der Begriff eines bedingten göttlichen Willens hat.

Daß der Begriff eines bedingten göttlichen Willens die Nothwendigkeit in sich schließt Gott einen Willen beizulegen, der sich nicht zu verwirklichen vermag\*\*), weil die Bedingung, an

\*) So nimmt Schleiermacher den Begriff des bedingten göttlichen Willens a. a. O. S. 314, begreiflicher Weise, weil er ihn in seinem strengen Sinne nach den Principien seines dogmatischen Systems nicht zulassen kann. In eben diesem Sinne wollen sich die Vertheidiger der unbedingten Prädestination unter den ältern reformirten Theologen *secreta Dei conditionata* gefallen lassen, z. B. Pet. van Mastricht in einer von Baumgarten Unters. theol. Streitigkeiten B. 1, S. 128 angeführten Stelle seiner *theologia theoretico-practica*, vgl. *Gottinger Fata doctrinae de praedestinatione et gratia Dei*, exercit. I, §. 51.

\*\*) So muß allerdings die *voluntas inefficax* ausgedrückt werden. Denn sollten wir annehmen, daß dieser Wille nur darum und insoweit unwirksam sei, weil und soweit er nicht wirksam sein wolle, so wäre er so weit eben auch nicht wirklicher Wille.

See b.  
202.

X

die er gebunden ist, nicht eintritt, *voluntas Dei inefficax*, wie sie von einigen ältern Lutherischen Theologen, noch bestimmter von den Arminianern\*) in der Bekämpfung der Calvinischen Prädestinationslehre behauptet worden ist, können wir keinesweges zugeben. In dem Begriffe des bedingten göttlichen Willens liegt allerdings dieß, daß Gott in den Beziehungen oder Gebieten, in welchen sein Wille ein bedingter ist, das unmittelbare Verhältniß desselben zum Erfolge aufhebt. Aber der Schein, als müsse Gott im Widerstreit mit seiner Allmacht ein unwirksamer Wille zugeschrieben werden, verschwindet von selbst, wenn nur eben dieses festgehalten wird, daß in dem göttlichen Willen das Moment der Allgemeinheit, welches auf das Geschehen und Werden des Guten überhaupt geht, und das Moment der Besonderheit, welches auf dessen Werden durch Vermittelung unsrer freien Selbstbestimmung geht, nicht von einander geschieden, sondern unzertrennlich Eins sind.

Wir haben hier zunächst diesen bedingten Willen Gottes in seiner ursprünglichen Bestimmung vor Augen, an dem Punkte, wo er sich auf den Menschen an sich bezieht als der Wille, der von ihm das Gute fordert und es doch nur von seiner Freiheit annehmen will. Dasselbe Verhältniß lehrt aber auch auf dem Gebiete der Erlösung wieder. Der göttliche Wille, durch welchen bis zum Weltgericht ein Theil des menschlichen Geschlechts der Erlösung theilhaftig wird, ist auch ein bedingter — was freilich nur für diejenigen kein leeres Wort ist, die bei der Erfüllung dieser Bedingung keine unwiderstehlich wirkende Gnade annehmen. Das Moment der Allgemeinheit ist die Bestimmung des Heiles für das ganze menschliche Geschlecht — daß es nicht an Gottes Willen liegt, wenn irgend Einer davon ausgeschlossen bleibt —;

---

\*) Bgl. J. B. *Episcopius institutiones theol. lib. IV, sect. II, cap. 21.* (Opp. ed. Amstelæd. 1650. p. 308.) *Simborch's theologia hristiana lib. II, c. IX, §. 11.*

das Moment der Besonderheit ist, daß der Mensch nur durch den lebendigen Glauben an Christum des Heiles theilhaftig werde. Allerdings ist das erste Moment nicht eine bloße Abstraktion unsers Verstandes; auch nicht eine bloße Velleität, eine Bewegung zum Wollen hin, die, weil es ihr an Ernst und Kraft mangelt, ohne Erfolg wieder verschwindet, denn daß eine solche Gott nicht zugeschrieben werden kann, versteht sich von selbst. Es ist eben wirkliches Moment des göttlichen Willens, in bestimmtem Erfolge sich bethätigend. Auf jenem ersten Gebiet ist dieser Erfolg das dem menschlichen Geist einwohnende Bewußtsein des göttlichen Gesetzes. Auf dem zweiten Gebiet ist es die Vollbringung eines für das ganze menschliche Geschlecht genugsamen Erlösungswerkes durch Christum und die Darbietung desselben an alle Menschen, geschehe sie nun in diesem Leben oder auf eine uns verborgene Weise in zukünftigen Zeiträumen. Aber als einen wirklichen, vollen Willen Gottes kann man dieses Moment für sich nicht behandeln, ohne in die dogmatische Betrachtung unaufsälsliche Verwirrung zu bringen.

Schon Chryostomus und nach seinem Vorgange die scholastische und alt-Lutherische Theologie haben hier den Unterschied zwischen *voluntas antecedens* und *consequens* (*προηγούμενη, ἐπομένη*) gebraucht\*), allerdings nur für das zweite Gebiet, um dadurch die Allgemeinheit des göttlichen Gnadenwillens und in Folge derselben die allgemeine Gültigkeit der Veröhnung so wie die Allgemeinheit der Berufung zu begründen; sie hätten ihn aber nicht minder auf jenes erste Gebiet anwenden sollen\*\*). Daß der Unterscheidung Wahrheit zum Grunde liegt,

\*) Vgl. Gerhard a. a. O. tom. II, de elect. et reproh. cap. 1, §. 78 f. Quenstedt a. a. O. P. III, c. 1, sect. 1, th. 5 u. 6. Hoflag Examen theol. P. III, sect. 1, cap. 1, qu. 5.

\*\*) Diesen weitern Umfang giebt Leibniz dem Begriff der *voluntas antecedens*, Theodicee Th. 1, §. 22 f., Causa Dei etc. §. 23 f.



ist schon in dem Gesagten anerkannt; aber so gefaßt, leidet sie, abgesehen von dem leicht getilgten Schein eines zeitlichen Verhältnisses, an dem Mangel, das was nur Moment ist, als Totalität, als einen wirklichen Willen Gottes darzustellen und führt eben damit, streng genommen, zur Verletzung der göttlichen Allmacht. Eine populäre Behandlung der Begriffe mag es sich gestatten aus dem göttlichen Willen die Bedingung wegzulassen und das dann Übrigbleibende doch als einen vollständigen Willen zu betrachten, mit andern Worten, von der freien Selbstbeschränkung des göttlichen Willens abzugehen; in einer wissenschaftlichen Untersuchung kommt dabei, wenn die reale Bedeutung jenes allgemeinen Momentes nicht überhaupt aufgegeben werden soll, unvermeidlich ein untwirksamer Wille Gottes zum Vorschein, ein Wille, der nicht die Macht hat sich selbst zu realisiren.

Allein eben diese Selbstbeschränkung des göttlichen Willens ist ein Begriff, an dem die neuere Theologie in ihren vorherrschenden Richtungen harten Anstoß nimmt\*). Eine solche

ja einen noch weitern, indem er ihn nicht bloß mit der Beziehung auf menschliche Freiheit in Zusammenhang bringt (vgl. B. I, S. 379); nach seinem Vorgange unter den Philosophen jener Zeit Bilfinger, de origine et permissione mali §. 226—240, unter den Theologen z. B. Baumgarten, evangel. Glaubenslehre B. I, S. 415 f. — Buddeus, instit. theol. dogmat. lib. II, c. II, §. 29, führt aus Photius einen merkwürdigen Platonischen Ausspruch an, der allerdings schon die Vorstellung einer solchen voluntas antecedens in weitem Sinne enthält.

\*) Am stärksten natürlich nach dem ganzen Zusammenhange seiner Lehre vom Wesen der Religion und seines Gottesbegriffes Schleiermacher, besonders in seinem ersten Sendschreiben an Dr. Lücke über seine Glaubenslehre, Stud. u. Kritiken 1829, S. 270. Die eigentliche Quelle dieser lebhaften Vermahrung tritt am deutlichsten hervor, wenn man die Dialektik §. 216—227 und die entsprechenden Abschnitte der Beilagen C und E vergleicht. Wenn die adäquateste Bestimmung der Idee

Selbstbeschränkung soll nicht bloß in unserm frommen Bewußtsein, das ja eben das Bewußtsein unsers Bestimmtheits durch Gott sei, nicht vorkommen können, sondern auch an sich der Idee Gottes widerstreiten.

Was nun das fromme Bewußtsein betrifft, so ist es doch gewiß vor allen Dingen das Bewußtsein der von Gott in Christo verordneten Erlösung von der Sünde. Wird sich nun wohl dieß Bewußtsein wiedererkennen, wenn Schleiermacher es so auslegt, sofern die Sünde wirklich sei, sei sie auch als die Erlösung nothwendig Machende von Gott geordnet, weil sonst auch die Erlösung nicht könnte von Gott geordnet sein\*)? Gewiß nur dann, wenn es eben schon ganz in die künstliche Theorie Schleiermachers von dem Verhältniß Gottes zur Sünde eingetaucht ist. Ist es noch unbefangen, so wird es sich auf grade entgegengesetzte Weise so auslegen, daß die Sünde, so gewiß die

---

Gottes diese ist die Einheit mit Ausschluß aller Gegensätze, d. h. bei Schleiermacher zugleich aller Unterschiede als transcendenten Grund alles Wollens und Denkens zu sein, so muß es allerdings als ein *αποκρυφον* erscheinen, daß eine Gottheit, die so aller lebendigen Realität beraubt ist, „Akte der Selbstbeschränkung ausüben“ sollte, um dem menschlichen Willen zu seiner freien Selbstbestimmung Raum zu lassen.

Neuestens haben sich entschieden gegen den Begriff einer göttlichen Selbstbeschränkung, wie er schon in der ersten Bearbeitung der Lehre von der Sünde geltend gemacht wurde, erklärt Batke a. a. O. S. 375 f. und Ritter a. a. O. S. 38 ff. Zu dem hier in axiomatischer Weise aufgestellten Satz: Sich selbst verneinen kann Niemand, am wenigsten Gott, will ich nur kurz bemerken, 1. daß, wenn Ritter den Begriff der Selbstbeschränkung in den der Selbstverneinung auflöst, es mir erlaubt sein wird diese Selbstverneinung wieder auf die Selbstbeschränkung zurückzuführen und dann nach dem Beweise für die Behauptung zu fragen, daß Niemand sich selbst zu beschränken vermöge; 2. daß ich es als eine unzulässige Beschränkung Gottes betrachten muß, wenn ihm am wenigsten unter allen Wesen das Vermögen sich selbst zu beschränken zugeschrieben werden soll.

\*) Glaubenslehre §. 81, 3 (B. 1, S. 493. 497).

die vernichtende Erlösung wie das sie verdamme Geseß von Gott geordnet ist, nicht von Gott geordnet sein kann. Ist sie nun aber doch etwas Wirkliches — und wenn sie das nicht wäre, was wäre die Erlösung? —, so muß das fromme Bewußtsein eine Wirklichkeit anerkennen, welche nicht aus dem göttlichen, sondern aus dem kreatürlichen Willen in seinem Fürsichwirken entspringt, und welche sogar die negative Voraussetzung ist für den höchsten Rathschluß der göttlichen Liebe. Wie sollte darum das fromme Bewußtsein, wenn es anders bei der Verständigung über seinen eignen Inhalt sich auch vor dem Dualismus gehörig zu hüten weiß, sich nicht zur Anerkennung eines göttlichen Willens, wodurch Gott andern Wesen das Vermögen gewährt sich zu etwas zu bestimmen, wozu er sie nicht bestimmt, also zur Anerkennung einer freien Selbstbeschränkung des göttlichen Willens gedrängt finden? — Dasselbe ließe sich leicht von dem Glauben an ein Gericht Gottes und an eine göttliche Regierung der Menschen- und Völkerschicksale nachweisen.

Daß aber das fromme Vertrauen auf die Macht Gottes durch die Annahme einer solchen göttlichen Selbstbeschränkung beeinträchtigt werde, wird man wenigstens im Interesse christlicher Frömmigkeit nicht behaupten können, da dieß ein solches Vertrauen für den Fall des eignen Widerstrebens gegen Gottes Willen — und um dessen Möglichkeit handelt es sich hier — gar nicht fordert, sondern nur für die hingebende Anschließung an Gott. Dabei muß es natürlich auf christlichem Gebiet als anerkannt gelten, daß, was fremde Willkür dem zufügt, dessen Wille wahrhaft dem Willen Gottes hingegen ist, in seinem wirklichen Erfolge nicht bloß durch ein gegen das Heil dieses einzelnen Menschen gleichgültiges Naturgeseß bestimmt, sondern in einen göttlichen Plan seiner Lebensführung aufgenommen ist, Röm. 8, 29.

Sanz allgemein ertwogen leidet die Schleiermacher'sche

Berufung auf die Forderungen des frommen Selbstbewußtseins in dieser Frage an einem Widerspruche, der auch sonst in dieser Glaubenslehre vielfach hervorbricht. Das fromme Selbstbewußtsein bedarf, wie Schleiermacher selbst an einer früher (B. 2, S. 158) mitgetheilten Stelle anerkennt, nichts so sehr als einen persönlichen Gott und einen lebendigen Verkehr Gottes mit dem menschlichen Geist; es findet Gott als einen solchen in seiner Offenbarung in Christo; jemeht nun die wissenschaftliche Theologie, was sie nach Schleiermacher doch soll, sich in inniger Beziehung zu jenem Selbstbewußtsein hält, desto weniger wird sie geneigt sein die auf der freien Persönlichkeit Gottes beruhende Möglichkeit einer göttlichen Selbstbeschränkung einem Begriff von Gott aufzuopfern, der durch Vereinerleium des Wirkens, Willens, Admnens, Wissens, Seins, durch Verkennung aller dieser Unterschiede in die abstrakte Bestimmung des einfach Einen, als schlechthinige Ursächlichkeit gedacht, jene Möglichkeit, aber zugleich die Persönlichkeit Gottes negirt\*).

\*) Noch bestrebender ist es, wenn eine theologische Ansicht, die sich dem Pantheismus aufs Nachdrücklichste entgegensetzt und den Begriff der absoluten Persönlichkeit für den Kernpunkt aller Gotteserkenntniß erklärt, sich durch die falsche Tiefe der abstrakten Einheit verlocken läßt die obigen Unterschiede als mit der Idee des Absoluten unverträglich über Bord zu werfen, während sie noch dazu selbst Unterscheidungen macht, die jedenfalls viel härter sind, z. B. die göttlichen Ideen, die das göttliche Selbstbewußtsein als dessen wesentlicher Inhalt bedingen sollen, den Tiefen des göttlichen Seins entströmen, in endlicher Realität sich offenbaren und, wenn ihre endliche Erscheinung zerfließt, wieder in die Tiefen des göttlichen Seins oder Bewußtseins aufgenommen werden läßt, s. Bruch's Lehre von den göttlichen Eigenschaften S. 154 ff. S. 135—173, vgl. das schöne Bekenntniß des Verfassers in der Vorrede S. IV. V. hätte Bruch erwogen, wie er die Selbstständigkeit Gottes, die doch wohl zu seiner absoluten Persönlichkeit gehört, zu behaupten vermag, wenn die göttlichen Ideen, ohne die es ja keine Persönlichkeit Gottes geben soll, mit Nothwendigkeit in der von Gott „absolut verschiedenen“ Welt sich verwirklichen sollen,

Fassen wir die Frage objektiv, so ist unbedingt zugeben, daß eine von außen gesetzte Schranke die Idee Gottes unmittelbar aufheben würde; denn sie widerspricht der Idee des Absoluten als des schlechthin in sich gegründeten und geschlossenen Seins. Wie ließe sich aber dasselbe behaupten von der Selbstbeschränkung des göttlichen Willens in seinem Verhältnis zu einer durch ihn selbst gesetzten Sphäre des Seins, durch welche überhaupt die göttliche Absolutheit nicht berührt wird? Anstatt Gott nach apriorischen Gründen vorzuschreiben, wie er sich wollend allein bestimmen könne, wird es uns auch hier besser anstehen aus den sichern und bedeutungsvollen Thatsachen der Wirklichkeit zu erkennen, wie sein Wille sich bestimmt hat, um dann auch das Warum der Bestimmtheit des göttlichen Willens, ihren Zusammenhang mit andern schon erkannten Momenten der Wahrheit einzusehen. Und wenn nun diese Thatsachen, das Gewissen und das religiöse Bewußtsein der Heiligkeit Gottes, sowie die erlösende Offenbarung Gottes in Christo, wie sie auf jene Grundlagen sich stützt, uns im Wesen des Menschen ein Princip von solcher Selbstständigkeit enthüllen, daß seine Selbstbestimmung sich weder in Bestimmtheit durch Gott (nach der Ansicht der absoluten Dependenz) noch in Selbstbestimmung Gottes (nach der Ansicht der absoluten Immanenz) auflösen läßt, wollen wir dann behaupten, Gott könne eine solche Selbstständigkeit außer sich wegen seiner Allmacht nicht wollen?

Selbst abgesehen von der göttlichen Liebe müßten wir urtheilen, daß ein allmächtiger Wille, dem so schlechterdings das Vermögen mangelte sich in seinem Wirken zu beschränken, sich selbst mit seiner unzählbaren Kausalität gleichsam im Wege wäre. Der Wille Gottes wäre dann grade durch seine Allmacht

---

so würde er jenen Unterschieden ohne Zweifel mehr Sinn und Bedeutung abgewonnen haben.

verhindert es in seiner Schöpfung zur höchsten Realität, zu dem, was Ihm selbst das Ähnlichste ist, zu bringen, zu der sich aus sich selbst bestimmenden Persönlichkeit\*). Er bedürfte bei aller seiner Schrankenlosigkeit noch einer Befreiung von seiner eignen Allmacht, wenn sie ihm nicht gestattete einer Freiheit außer sich Raum zu lassen zu ihrer Bethätigung. Es gehört wesentlich zur Geistigkeit der göttlichen Allmacht, daß sie eben nicht mit Nothwendigkeit aus sich wirkende Naturkraft ist, sondern an sich zu halten und sich in ihrem Wirken mit vollkommener Freiheit zu begrenzen vermag. Das ist ja überall die Art der wahren Stärke, daß sie duldsam ist und Andere in ihrer Selbstständigkeit gern gewähren läßt, weil sie nichts von ihnen zu fürchten hat. Und der starke Gott sollte seinen edelsten Geschöpfen die Freiheit nicht gönnen, weil er dann nicht mehr der Allwirkende wäre? Es sollte undenkbar sein, daß er sich herabließe sie zu relativ selbstständigen Mitwirkern anzunehmen? Im großen Stil ist die Ordnung angelegt, welche die Möglichkeit ihrer Störung nicht von vorn herein ausschließt, aber für den Fall ihres Wirklichwerdens die Mittel in sich hat sie zu überwinden. Gesezt ein Staat besäße die Macht alle seine Bürger durch Zwang so zu binden, daß jede Verletzung seiner Geseze unmöglich wäre, so würde er sofort aufhören ein Staat zu sein und sich zu einer bloßen Maschine herabsehen, wenn er von dieser Macht Gebrauch machte. Sollen wir von der Welt als Gottes Schöpfung, von dem Universalstaat der persönlichen Wesen geringer denken?

---

\*) Mit vollem Recht bezeichnet es Rijsch in der protestantischen Beantwortung der Möhlerschen Symbolik als einen Irrthum der Reformatoren, „wenn ihnen die zulassende Macht ein minus der Macht selbst schien, da sie ein plus konstituiert“, Theol. Studien und Kritiken 1834, S. 1, S. 55.

Aber nicht die Allmacht, sondern die Liebe ist der Schwerpunkt der christlichen Gotteslehre. Die Macht in Gott verträgt jede Schranke, die der heilige Wille der Liebe ihrem Wirken setzt. Oder um es genauer auszudrücken: die Macht, für sich genommen, hat kein Bewegungs- und Bestimmungsprincip in sich; Gott bringt die Welt nicht hervor bloß um seine unendliche Macht, seine schlechthinige Ursächlichkeit zu offenbaren, sondern die Liebe ist das Bewegungsprincip der Macht, indem sie den Zweck setzt, auf welchen die Wirksamkeit der göttlichen Macht sich bezieht. — Indem nun aber Gott diesen Zweck — die Vollendung des persönlichen Geschöpfes in der Gemeinschaft mit ihm selbst — auf ewige Weise als erreichten und mithin die freie Selbstbestimmung außer ihm als mit seinem Willen unwandelbar Eingewordene anschaut, erkennt er jene Selbstbeschränkung seines Willens, so real ihre Bedeutung ist, doch zugleich als eine aufgehobene. Das hat uns ohnehin schon eine frühere Betrachtung gelehrt, daß auch mitten in seiner Selbstverehrung das Wollen des Menschen immer getragen bleibt von der allumfassenden Mitwirkung Gottes.

Allein wir verbergen uns nicht, daß, indem wir das vorliegende Problem gelöst zu haben meinen, sofort aus seiner Lösung selbst ein neues hervorspringt. Wenn Gott die Wirksamkeit seines Willens in der Welt durch das freie Selbstbestimmen der persönlichen Geschöpfe nicht bloß zum Schein bedingt hat, worauf beruht dann die Gewißheit, daß jener Zweck erreicht werden wird? Warum soll es nicht möglich sein, daß alle jene Wesen sich von Gott abwenden und in dieser Abwendung beharren?

Wir könnten uns hier vielleicht damit helfen, daß wir die Frage ganz an den sittlichen Zustand des menschlichen Geschlechts

in diesem Zeitleben hesteten. In ihm erscheint vermöge seiner Bedingtheit durch die außerzeitlichen Urentscheidungen das, was an sich That ist, schon von Anfang als bestimmte sittliche Beschaffenheit. Auf der Grundlage dieser Bestimmtheit läßt sich die Anordnung von Mitteln denken, die über das menschliche Gemüth, wie es einmal beschaffen ist, eine hinreichende geistige Gewalt besitzen, um ihren Zweck mit Sicherheit zu erreichen. Indessen hieße das die Schwierigkeit nur umgehen. Ihren eigentlichen Sitz erkennen wir erst, wenn wir die Selbstbedingung des göttlichen Willens auf jenen außerzeitlichen Ursprung unsrer Selbstentscheidung aus sittlicher Unbestimmtheit beziehen.

Wir sind nun nicht gesonnen unsre Principien auch in den scheinbar harten Bestimmungen, die daraus folgen, im Geringssten zu verleugnen und geben darum die Möglichkeit, daß alle creatürlichen Willen sich von Gott abwenden, als an sich vorhanden unbedenklich zu. Vermöge jener Unbestimmtheit kann kein creatürlicher Wille abgesehen von seiner eignen Entscheidung gegen den Fall gesichert sein. Ob es aber auch möglich ist, daß alle gefallenen Wesen durch Aonen hindurch im Abfall beharren? Wir können es uns nicht bergen, daß der Wille einer unberechenbaren Selbstvertiefung im Bösen fähig ist. Wie Gott keinen Fall durch seine Allmacht verhindert, so bringt er auch Niemanden durch seine Allmacht vom Fall zurück. Von dieser Seite ist jene Möglichkeit nicht auszuschließen. Nun aber leidet das Böse selbst, wie wir früher dem Dualismus gegenüber erkannt haben, an einem doppelten innern Widerspruch. Es hat eine Tendenz in sich die Natur zu zerstören, die doch seine notwendige Basis ist, so daß, wenn ihm sein Streben gelänge, es in demselben Augenblicke sich selbst vernichten würde. Es ist aber auch genöthigt, um in dieser göttlich geordneten Welt Existenz zu gewinnen und zu behaupten, sich an gewisse Elemente anzuschließen, die an sich in der Verwirklichung des Guten ihre be-



stimme Stelle haben, mithin sich selbst, indem es sich geltend macht, zugleich entgegen zu arbeiten. In diesem Widerspruch, welcher die dem Bösen hingegebenen Wesen nie zur Ruhe und zur Befriedigung kommen läßt, liegt nun keinesweges eine Nothwendigkeit für diese Wesen irgend einmal von dem Bösen abzulassen und sich zum Guten zu wenden. Eben weil sie in der Freiheit eine Wurzel haben, vermögen sie in dem widerspruchsvollsten Dasein auszuhalten. Wenn dieß dem Menschen sein irdisches Leben hindurch möglich ist, worauf\* beruht die Nothwendigkeit, daß es ihm in irgend einem zukünftigen Zeitpunkte seines Daseins unmöglich werden sollte? Die innern Widersprüche des Bösen können den Menschen, wenn er ihre Qual empfinden muß, wohl mit der Sünde entzweien, die ihn beherrscht; aber die Macht ihn mit dem Guten zu einigen haben sie keinesweges. Wohl aber liegt in diesen Widersprüchen ein negativer Anknüpfungspunkt für die rettende Wirksamkeit der göttlichen Liebe und Gnade, und dieser Liebe dürfen wir unbedingt vertrauen, daß sie ihn zu benutzen wissen wird. Haben diese Widersprüche darin ihren letzten Grund, daß das Böse nicht Substanz zu werden vermag, wiewohl es immer danach strebt, daß es doch nur in einem Sein entstehen und sich verbreiten kann, welches Gottes Kreatur ist und bleibt, so erkennen wir, worauf die Schranke beruht, die der Entwicklung des Bösen gesetzt ist, und die Bürgschaft, daß durch dasselbe die volle Verwirklichung des Weltzweckes zwar verzögert, aber nicht hintertrieben werden kann.

Von hier aus beantwortet sich auch die allgemeinere Frage, welche Föllner in einer scharfsinnigen, doch das Problem nicht an seiner Wurzel erfassenden Abhandlung\*) bejaht, ob Gott Zwecke haben könne, die er nicht erreicht.

---

\*) Vermischte Aufsätze, zweite Sammlung S. 1—32.

Daß Gott in die Entwicklung der Welt Mächte gepflanzt, die, weil er sie eben den Bedingungen der geschichtlichen Entwicklung unterworfen hat, theilweise das nicht erreichen, wozu sie dem religiösen Bewußtsein nicht durch willkürliche Einbildung, sondern vermöge einer relativen Nothwendigkeit bestimmt erscheinen, läßt sich gar nicht bezweifeln. Edlner deutet hier besonders das Beispiel des den Stammältern unsers Geschlechtes gegebenen Gebotes aus. Aber wir müssen ganz allgemein sagen, daß das Gesetz, für sich genommen, das nicht erreicht, wozu es an sich bestimmt ist, nämlich die Menschen zur Gerechtigkeit zu führen. Zu demselben Urtheil finden wir uns genöthigt, wenn wir auf die Entwicklung der Menschheit seit der Erscheinung Jesu Christi und hier insbesondere auf die göttlichen Zeitungen achten, durch welche das Werk der Erlösung an die Menschen herangebracht wird. Wenn einem Volke oder einem Einzelnen durch die Boten des Evangeliums das Heil in Christo verkündigt wird, sollen wir da nicht sagen, die Darbietung geschehe zu dem Zwecke, daß sie angenommen werde? Und doch, wenn nun in unzähligen Fällen die Botschaft nicht angenommen wird, ist dann wirklich ein Zweck Gottes vereitelt worden? Die Allmacht des göttlichen Willens nach ihrem wahren Begriff, so wenig sie sich als der allbestimmende Mittelpunkt der christlichen Gotteslehre betrachten läßt, ist doch schlechthin wesentliches Moment derselben, dessen Verletzung alle Güter, die die christliche Religion dem Menschen gewährt und verheißt, tödtlich antastet. Gott aber ein vergebliches Streben zuzuschreiben, ein Wollen, das über sein Vermögen hinausgeht — und was verdient bestimmter den Namen eines göttlichen Wollens als das zwecksetzende, das bestimmende Princip alles hervorbringenden Wollens? — ist mit dieser Allmacht offenbar nicht vereinbar und würde uns überdies nöthigen die Allmacht von der Allwissenheit loszureißen. Nicht einmal ein Mensch kann sich Zwecke setzen, von denen er mit

vollkommener Gewißheit erkennt, daß er sie nicht erreichen wird\*), geschweige Gott.

Freilich muß man sich eben hier sorgfältig hüten dasjenige Moment des göttlichen Willens, aus dem das göttliche Gebot oder überhaupt die göttliche Forderung entspringt, zu einem völligen göttlichen Willen und Rathschluß zu machen. Somit lassen sich denn auch die höhern Bestimmungen, die unser religiös-sittliches Bewußtsein gewissen Wesen, Zuständen, Begebenheiten, Einrichtungen zuzuschreiben genöthigt ist, nicht sofort als wirkliche Zwecke in das Bewußtsein Gottes verlegen. Wir werden es Ihm nach der apostolischen Warnung Röm. 11, 24 eben nicht wehren können außer den Gedanken, die er uns schon offenbart, auch seine heimlichen Gedanken zu haben, die vielleicht erst in der weitem irdischen Entwicklung seines Reiches oder, wenn auch da nicht, in dessen Vollendung offenbar werden sollen\*\*). So konnte, ehe die Erlösung erschien, die Bestimmung des Gesetzes von dem menschlichen Bewußtsein wohl kaum anders als in der obenbezeichneten Weise aufgefaßt werden; als aber der Glaube kam, wurde offenbar, daß bei dem vorliegenden Zustande des menschlichen Geschlechtes sein wirklicher Zweck war *καταγωγὴς εἰς Χριστόν* zu sein. Eben so kann, so gewiß das Erlösungswerk Christi den Zweck hat Alle, die es im Glauben annehmen, des ewigen Lebens theilhaftig zu machen, die Darbietung desselben an diesen oder jenen Einzelnen zu ihrem eigent-

---

\*) Die Beispiele, durch welche Töllner das Gegentheil darzuthun sucht, sind zu schwach, als daß wir uns mit ihrer Widerlegung aufzuhalten brauchen.

\*\*\*) Ganz richtig Luther de servo arbitrio, S. 96 der Ausgabe von Seb. Schmid: multa facit Deus. quae verbo suo non ostendit nobis, multa quoque vult, quae verbo suo non ostendit sese velle, wenn wir auch der weitem Ausführung dieses Gedankens, die das velle und ostendere in Widerstreit mit einander bringt, keinesweges beipflichten.

lichen Zwecke haben die bittere Feindschaft seines Herzens gegen Gott ans Licht zu bringen; und was Johannes der Täufer sagt von dem Beruf des Messias die Tenne zu fegen und Spreu und Weizen von einander zu scheiden, Matth. 3, 12, und Simeon von seiner Bestimmung zum Fall und Auferstehen vieler in Israel, auf daß vieler Herzen Gedanken offenbar werden, Luc. 2, 34. 35, und was Er selbst sagt von seiner Erscheinung in dieser Welt zum Gericht, auf daß, die da nicht sehen, sehend und die da sehen, blind werden, Joh. 9, 39, und von seiner doppelten Funktion Grundstein des Heils und Stein des Anlaufens zu sein, Matth. 21, 42 f. vgl. Röm. 9, 33. 1 Petri 2, 7. 8. 2 Kor. 2, 15. 16, und von der Macht seiner Kirche durch die Wirksamkeit ihres Glaubens an Ihn, des lebendigen Gottes Sohn, auf eine im Himmel gültige Weise nicht nur zu lösen, sondern auch zu binden, Matth. 16, 19, das Alles ist in seiner ganzen Strenge festzuhalten.

Für uns aber haftet gegenwärtig, vor dem Abschluß der irdischen Entwicklung des menschlichen Geschlechtes, an der Erkenntniß der göttlichen Zwecke im Besondern, soweit sie nicht durch die Offenbarung Gottes in Christo kund gemacht sind, immer noch eine größere oder geringere Unsicherheit; vollkommen festen Boden fühlen wir erst unter unsern Füßen, wenn wir an den höchsten und allumfassenden Zweck der Geschichte uns halten, das göttliche Reich, welches in seiner Vollendung nichts Andres ist als die vollendete Gemeinschaft des Menschen mit Gott. Wie wir diesen Zweck mit Gewißheit als den Zweck Gottes selbst erkennen, so wissen wir auch gewiß, daß er erreicht werden wird, weil, wenn ihn Gott nicht auf ewige Weise als erreichten anschaute, der Mensch gar nicht existiren würde.

Aus der vorher gewonnenen Einsicht in die Selbstbeschränkung des göttlichen Willens ergibt sich von selbst, daß wir den Begriff der göttlichen Zulassung nicht bloß als einen Nothbehelf populärer Rede betrachten dürfen, sondern ihn der wissenschaftlichen Darlegung dieser Verhältnisse göttlichen und menschlichen Wirkens vindiciren müssen.

Zwar ist dieser Begriff keinesweges das vollständige Complement zu dem der göttlichen Selbstbeschränkung, so daß, wo der göttliche Wille aufhört ein hervorbringender zu sein, eben da er ein bloß zulassender würde. Allerdings haben neuere Dogmatiker, z. B. Bretschneider\*), den Begriff der göttlichen Zulassung so gefaßt, aber ganz gegen allen Sprachgebrauch; denn wenn das geschieht, was Gott gebietet, aber nicht selbst bewirkt, wer wird dann sagen, Gott lasse dieß nur zu? Offenbar steht das göttliche Zulassen nicht bloß dem göttlichen Bewirken, sondern auch dem Gebieten Gottes gegenüber. Insofern nämlich Gott durch einen Willensakt, der eben so sehr die erhabenste und kühnste Offenbarung seiner Herrlichkeit wie die freiste Selbstbeschränkung ist, das Höchste in seiner Schöpfung hervorbringt, die Sphäre des sich mit Freiheit bestimmenden Geistes, wird sein Wille in Beziehung auf dieses Gebiet als existirendes aus einem verursachenden ein gebietender. Denn gebietend wird der Wille nur, insofern er von einem bestimmten Geschehen will, daß es nicht durch ihn selbst, sondern durch einen andern Willen bewirkt werde\*\*). Ist nun aber dieser andre Wille ein mit Freiheit sich selbst bestimmender und ist es demnach Ernst mit der Selbstbeschränkung des göttlichen Willens,

---

\*) Handbuch der Dogmatik §. 55 (B. 1, S. 413 f. — dritte Ausg.).

\*\*\*) Die Natur kann wohl Gesetzen, aber nicht Geboten unterworfen werden.

durch welche er in diesem Gebiet darauf verzichtet die Verwirklichung des ihm Entsprechenden sofort selbst zu verursachen, so ist zugleich mit diesem gebietenden Willen die Möglichkeit gegeben, daß das Gegentheil von seiner Forderung geschehe.

Zum Wirklichwerden dieser Möglichkeit durch den freien Willen des Menschen verhält sich nun der göttliche Wille nicht gezwungen — denn in seiner Selbstbestimmung ist ja die Existenz dieses freien Willens gegründet —, eben so wenig erlaubend — sonst würde er ja das Gegentheil, den Gehorsam, nicht gebieten —, sondern zulassend. Wiewohl er an sich die Macht hat die Entstehung des Bösen zu hindern, wie denn auch nur unter Voraussetzung dieser Macht von einem Zulassen des Bösen die Rede sein kann, so will er sie doch nicht hindern, weil dieß nicht geschehen könnte, ohne dasjenige aus der Schöpfung auszuschließen, wodurch deren höchste Vollendung bedingt ist.

Doch liegt in dieser Zulassung nicht bloß ein negatives, duldendes Verhalten des göttlichen Willens gegen das Böse, sondern indem er es zuläßt, setzt er ihm zugleich gewisse Schranken, zwar nicht seiner innern Fortschreitung, denn hier kann es sich ungehindert bis zum furchtbarsten Gipfel steigern, aber seinen Wirkungen in der Außenwelt, die von dem gewaltigen Gange der göttlich geordneten Weltentwicklung immerfort verschlungen werden. Der Begriff der göttlichen Zulassung schließt allerdings dieses in sich, daß Gott wirkliche Störungen, verzögernde Hemmungen für die Realisirung seines Weltzweckes nicht verhindert, weil dieser Weltzweck seiner Natur nach eben nur durch die Vermittelung freier Weltwesen realisirt werden kann; aber Störungen, die die Erreichung des göttlichen Weltzweckes wirklich hintertrieben, würde Gott nicht zulassen. — Andernseits entspricht dem göttlichen Zulassen, insofern das zugelassene Böse nicht durch die Vergebung wieder aufgehoben wird, ganz genau das göttliche Strafen, so daß das Geschöpf dem Willen Gottes als gebieten-

dem sich nicht zu entziehen vermag, ohne sofort in die Notmähigkeit dieses Willens als strafenden zurückzufallen.

Werden diese Bestimmungen über den Begriff der göttlichen Zulassung im Zusammenhange mit den bisher entwickelten Lehrmomenten aufgefaßt, so haben wir auch nicht nöthig von der neuern Bestreitung dieses Begriffes, besonders von der Schleiermacherschen\*), darzuthun, daß sie ihn nicht zu erschüttern vermag. Sie ruht ganz und gar auf Voraussetzungen über das Wesen Gottes und sein Verhältniß zur Welt, von deren Ungültigkeit wir uns zur Genüge überzeugt haben. Wir sind ganz einverstanden mit Schleiermachers Bemerkung, daß, was Gott nur zulasse, seinen letzten positiven Bestimmungsgrund anderwärts haben müsse\*\*). Jedoch eine Ablehnung der göttlichen Allmacht liegt darin so wenig, daß vielmehr durch das Urtheil, daß ein Zulassen in Gott nicht denkbar sei, sein allmächtiger Wille verneint wird. Wenn aber Schleiermacher aus der Annahme dieses Begriffes die Folgerung zieht, daß, was in Gott Zulassung sei, des Teufels Vorherbestimmung, und weiter was Gottes Vorherbestimmung sei, im Teufel Zulassung sein werde, so können wir das wohl nur als einen nicht sonderlich treffenden Scherz ansehen\*\*\*).

---

\*) Glaubenslehre §. 81, 4 (B. 1, S. 497), und besonders die Abhandlung über die Lehre von der Erwählung a. a. O. S. 70 ff.

\*\*\*) Dies erkennen auch die ältern Lutherischen Dogmatiker aufs Bestimmteste an, z. B. Quenstedt a. a. O. P. II, c. II, sect. 2, qu. 5, object. 2<sup>a</sup> 11 : ubi nuda est permissio, ibi locum non habet causalitas.

\*\*\*) Noch weniger schlagend scheint es, wenn Sigwart a. a. O. S. 131 den Begriff der Zulassung durch eine künstliche Schlussfolgerung zu dem Geständniß zu bringen meint, daß das Böse mit dem Willen Gottes in der Welt sei. Es wird sich aus diesem Begriff niemals ein weiteres Geständniß expressen lassen als das tautologische, daß das Böse eben nur insofern mit dem Willen Gottes in der Welt sei als derselbe es zu-

Bei Schleiermacher nun kann uns die entschiedne A-  
neigung gegen den Begriff der göttlichen Zulassung durchaus  
nicht befremden; sie ist in dem ganzen Zusammenhange seines  
dogmatischen Systems wohl begründet. Wenn aber Theologen,  
welche die unbedingte Vorherbestimmung sowohl in der Cal-  
vinischen als auch in der Schleiermacherschen Gestalt  
ablehnen und sich durch die offenbar widersprechenden oder künst-  
lich verwickelten Formeln, mit denen sich Beide gegen die gött-  
liche Urheberschaft der Sünde verwahren, nicht befriedigt finden,  
wenn solche Theologen, die nicht mit Schleiermacher das  
Wirken, Wollen, Können, Sein Gottes in eine ununterschiedne  
Identität zusammenfallen lassen, sich den Begriff der göttlichen  
Zulassung und dessen allgemeinere Voraussetzung, die Selbst-  
beschränkung des göttlichen Willens zu Gunsten der kreatürlichen  
Freiheit, doch nicht aneignen mögen, so können wir das nur als  
Mangel an Bewußtsein von den Gründen und Folgen ihrer  
dogmatischen Überzeugungen betrachten.

---

lasse. Die nöthige Berichtigung jener Argumentation findet sich Abriß  
schon bei Hollaz a. a. O. S. 495. Anm. \*\*) (Ausg. v. 1750).



## Zweites Kapitel.

### Das Verhältniß der menschlichen Freiheit zur göttlichen Allwissenheit.

Als wir uns im vorigen Kapitel zu erklären suchten, wie Gott die Selbstbeschränkung seines Willens zu Gunsten der kreatürlichen Freiheit zugleich auf ewige Weise als aufgehobene wisse, machten wir ohne weitere Begründung von der Annahme Gebrauch, daß Gott die Selbstentscheidungen des menschlichen Willens von Ewigkeit erkenne. Auch jetzt, indem wir uns zu der berühmten Streitfrage wenden, ob mit solchem göttlichen Wissen die Freiheit dieser Entscheidungen vereinbar sei, wollen wir uns nicht damit aufhalten die Wahrheit jenes Satzes darzuthun, sondern wir betrachten ihn als etwas, was sich von selbst versteht, und setzen darum bei der Untersuchung unsrer Frage keine Anerkennung voraus. Wenn Socin und seine Schüler ein unfehlbares Wissen Gottes von den zukünftigen freien Handlungen der Menschen geleugnet haben, weil das göttliche Wissen wiewohl Allwissenheit doch nur auf alles Wißbare gehe, das zukünftige freie Handeln aber als contingens nichts Wißbares sei, so hätten sie sich nur auch das Herz fassen sollen zu der weitern Behauptung, daß Gott in Beziehung auf das menschliche Geschlecht weder einen Rathschluß der Erlösung noch sonst einen Plan zu dessen Entwicklung entworfen habe, d. h. daß er sich um dasselbe überhaupt nicht kümmere, weil ihm dieß wohl noch besser anstehen würde als sich seine etwanigen Pläne immerfort

p. 278:  
250.

von den unbekanntem und schlechtthin unberechenbaren Willensentscheidungen der Menschen durchkreuzen zu lassen, ohne selbst von den abgeänderten Entschlüssen jemals sicher zu sein, ob es möglich sein wird sie auszuführen.

Eben so versteht es sich von selbst, daß das göttliche Vorherwissen der freien Handlungen ein vollkommen sicheres und untrügliches ist, so daß letztere weder jemals ausbleiben noch um ein Haar anders erfolgen als sie von Gott erkannt sind. Wäre das göttliche Wissen in dieser Beziehung nur ein wenngleich mit dem höchsten Grade der Wahrscheinlichkeit bekleidetes Muthmaßen, so wäre doch höchst wahrscheinlich, daß unter Millionen und aber Millionen Fällen hin und wieder die Wahrscheinlichkeit täuschte, und Gott würde dann einen Irrthum zu verbessern haben. Dagegen ist es auf die Beantwortung unserer Frage ohne Einfluß, ob man von den Gegenständen des göttlichen Wissens das, was uns geringfügig und bedeutungslos erscheint im menschlichen Handeln, ausschließt oder nicht. Die Entscheidungen des menschlichen Willens, an denen das Interesse dieser Frage vornehmlich haftet, sind solche, von welchen ewiges Heil und Verderben des Menschen abhängt.

Wie ist es nun zu begreifen, daß die Freiheit dieser Willensentscheidungen durch das göttliche Vorherwissen nicht aufgehoben werden soll? Vermöge der Freiheit unser Willens können diese Entscheidungen auch anders, vermöge der Untrüglichkeit des göttlichen Vorauswissens können sie nicht anders erfolgen als sie erfolgen; ist dieß nicht ein offener Widerspruch?

Von ältern und neuern Theologen ist hier oft auf Analogien aus dem menschlichen Gebiet großer Werth gelegt worden. Niemand bilde sich doch ein durch sein eignes Vorauswissen zukünftiger Handlungen die Freiheit derselben in Nothwendigkeit zu verwandeln; warum sollten wir dem göttlichen

0.228  
303-9  
21-11

Borauswissen diese Wirkung zuschreiben? Mein giebt es denn wirklich ein untrüglich gewisses Borauswissen des Menschen von einer freien Handlung? Die Gewißheit, die wir von unsrer eignen zukünftigen Willensentscheidung für einen bestimmten Fall haben können, ohne uns dadurch in unsrer Freiheit beschränkt zu fühlen, müssen wir hier aus dem Spiele lassen. Über dieses Verhältniß ist darum kein sicheres Urtheil möglich, weil wir nie gewiß sein können, ob nicht in diesem Vorherwissen schon ein Vorherbestimmen, eine vorläufige Willensentscheidung für diesen Fall enthalten ist. Was aber die Willensentscheidungen Andern betrifft, so haben wir von der Weissagung durch göttliche Erleuchtung natürlich abzusehen, weil dieß eben keine Analogie aus menschlichem Gebiet ist. Aus dem Charakter und den Umständen läßt sich die Handlung eines Menschen offenbar nur so weit mit Sicherheit voraus erkennen, als ihr eben, für sich genommen, die Freiheit des Aushanderkönnens nicht zukommt. So bliebe uns also nur ein Borauswissen durch unmittelbare Ahnung vermittelt eines manchen Menschen eigenthümlichen Divinationsvermögens übrig. Aber hier ist die Thatsache eines vollkommen sichern Ahnens zukünftiger Begebenheiten oder vielmehr Handlungen (das second sight der Schotten und Ähnliches ist doch eigentlich nur die Ahnung eines einem Andern bevorstehenden Leidens) noch nicht als hinreichend festgestellt anzusehen, um darauf in Bezug auf unsre Frage Schlüsse bauen zu dürfen. Demnach fehlt uns eine wirkliche Analogie aus dem Gebiet des menschlichen Wissens.

Indessen liefert uns die Annäherung an das vollkommen sichere Borauswissen fremder Willensentscheidung, wie sie im Leben unter eng Vertrauten oft genug vorkommt, schon ein günstiges Vorurtheil für die Vereinbarkeit der menschlichen Freiheit mit der Allwissenheit Gottes. Wir meinen doch nicht minder frei gewesen zu sein in irgend einem Entschlusse, wenn wir

hinterher erfahren, daß ein Freund unsern Entschluß mit Bestimmtheit vorausgesagt. Oder soll dieses unerschütterte Freiheitsbewußtsein sich vielleicht so erklären, daß wir, wie nothwendig immer unser Entschluß aus unsrer dormaligen sittlichen Beschaffenheit hervorgegangen sein mag, diese Beschaffenheit selbst als in unsrer Freiheit gegründet wissen? Wohl, aber soviel steht doch jedenfalls fest: Es fällt uns nicht ein, dieses Vorherwissen des Andern als die wirkende Ursache unsers Entschlusses zu betrachten.

b 228.

4c

See p.

310-11

310-11

Andre schlagen zur Lösung des Problems den entgegengesetzten Weg ein, indem sie grade aus demjenigen, wodurch das göttliche Wissen des auf unserm Standpunkt Zukünftigen sich von unserm Wissen unterscheidet, die Vereinigung der menschlichen Freiheit mit Erstem herzuweisen suchen. Sie geben zu, daß die Freiheit des menschlichen Handelns aufgehoben sein würde, wenn es ein wirkliches Vorauswissen Gottes von demselben gäbe. Nun aber sei das göttliche Wissen nicht wie das menschliche an die zeitliche Aufeinanderfolge gebunden, sondern ein schlechthin außerzeitliches; in Gott sei wie keine Erinnerung eines Vergangenen so keine Voraussicht eines Zukünftigen, sondern alles in der Zeit Geschehende und damit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Auseinanderfallende werde von ihm auf ewige Weise als ein zugleich seiendes Ganzes erkannt. Trete nun hiermit an die Stelle des Vorherwissens (der praescientia) das Schauen eines Gegenwärtigen, so falle jene Schwierigkeit mit der göttlichen Allwissenheit die menschliche Freiheit zu vereinigen hinweg.

Diese Auflösung unsers Problems ist seit Augustinus\*)

\*) Die Hauptstellen sind: De civitate Dei l. XI, c. 21. De div. quaestionibus ad Simplic. l. II, qu. 2, §. 2. Außerhalb der christlichen Kirche findet sich derselbe Gedanke, wenngleich minder klar ausge-

und Boethius \*) bis zu dem neuesten Bearbeiter der Lehre von den Eigenschaften Gottes \*\*) so oft und zum Theil mit einer so entscheidenden Miene vorgebracht worden, daß es sich wohl der Mühe verlohnt sie etwas genauer ins Auge zu fassen, ob sie wirklich das leistet, was sie verspricht.

Die Frage ist zunächst, ob aus der Ewigkeit des göttlichen Wissens nothwendig folgt, daß die Zeit und ihr immerwährendes Übergehen aus der Vergangenheit durch die Gegenwart in die Zukunft für dieses Wissen überhaupt nicht vorhanden ist.

Es handelt sich in diesem Problem nur um solches Geschehen in der Zeit, welches aus Freiheit entspringt und für uns Gegenstand des Wissens wird durch Erfahrung. Das vollkommene Wissen, was wir von Thatsachen dieser Art haben können, ist, abgesehen von dem unmittelbaren Bewußtsein der Vorgänge unsers innern Lebens, die Augenzeugenschaft. Dieß unser Wissen von dem in der Zeit Geschehenden ist nun auf doppelte Weise durch die Zeit beschränkt. Die eine Schranke liegt darin, daß

---

gesprochen, schon früher, namentlich bei Philo, quod Deus sit immutabilis: ὥστε οὐδὲν παρὰ θεῶν μέλλον — καὶ γὰρ οὐ χρόνος — αἰῶν ὁ βίος ἐστὶν αὐτῶν (αὐτοῦ). ἐν αἰῶνι δὲ οὔτε παρελήλυθεν οὐδὲν οὔτε μέλλει, ἀλλὰ μόνον ὑφέστηκεν (Opera ed. Pfeiffer vol. II, p. 402.

\*) De consol. philos. I, V, pros. 3—6.

\*\*) Bruch a. a. O. S. 166. Auch Strauß scheint auf diese Auskunft großes Gewicht zu legen; er meint, alle die Noth, welche man um die Vereinigung des göttlichen Vorherwissens mit der menschlichen Freiheit gehabt, sei einzig aus der Unterscheidung des göttlichen Wissens in reminiscencia, visio und praescientia entsprungen, Chr. Glaubensl. B. I, S. 570 über die Geschichte der Frage vgl. Dähne, de praescientiae divinae cum libertate humana concordia, 1830. Eine Reihe von Aussprüchen der Kirchenväter und Scholastiker über das Verhältniß zwischen der göttlichen Präsciencz und der menschlichen Freiheit so wie über die Außerzeitlichkeit des göttlichen Wissens hat Petavius zusammengestellt, Dogmata theol. tom. I. de Deo Deique proprietatibus, lib. IV, c. 4—7 vgl. tom. III, lib. IV, 11. c.

es überhaupt nur ein unendlich kleines Bruchstück des zeitlichen Geschehens umfaßt, die andre darin, daß wir auch innerhalb dieses geringen Ausschnittes die Kenntniß desselben uns nur allmählig erwerben, und daß die so erworbene sich uns eben so allmählig wieder verbunkelt und zuletzt ganz entzieht. Denn was man vielleicht als die dritte und vornehmste Schranke nennen möchte — daß wir auch die uns gegenwärtige Handlung eines Andern in ihrem innern Zustandekommen selten oder streng genommen nie vollständig und durchaus sicher zu durchschauen vermögen —, ist keine Beschränkung durch die Zeit.

Das göttliche Wissen nun umfaßt den ganzen Zeitverlauf, und alle einzelnen Momente desselben sind ihm schlechthin, ohne Zunahme und Abnahme, gegenwärtig. Müßte Gott erst etwas erfahren, was er vorher noch nicht gewußt hätte, oder könnte seinem Wissen irgend etwas, was es schon besessen hätte, sich wieder entziehen oder auch nur im Geringsten verbunkeln, so wäre das Bewußtsein Gottes in einen Proceß des Werdens und Vergehens hineingerissen, der die Absolutheit desselben schlechthin aufhübe.

Folgt nun hieraus, daß für das göttliche Wissen auch die Aufeinanderfolge der Zeitmomente, das Auseinandertreten derselben in Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft gar nicht vorhanden ist?

Wir müssen hier unterscheiden, was oft mit einander vermischt wird. Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft sind ja nicht, wie man sie verworrener Weise öfters nennt, die Dimensionen der Zeit, die an dem Begriffe derselben etwa eben so wesentlich haften, wie an dem Begriff des Raumes dessen drei Dimensionen, ohne welche dieser überhaupt nicht gedacht werden kann. Die Zeit hat überhaupt nur Eine Dimension; sie entsteht in unsrer Vorstellung durch die Bewegung von irgend einem Punkt aus in einer und derselben Richtung, wie der Raum durch die

Bewegung in drei verschiedenen Richtungen; sie ist, halten wir uns von allem Inhalt absehend rein an die Form der Zeit als solche, die schlechthin gleiche Folge der einzelnen Momente, in welcher die der Vergangenheit sich objectiv auf keine Weise unterscheiden von dem gegenwärtigen und den zukünftigen. Der Unterschied zwischen Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, insofern dieselben nach dem allgemeinen Sprachgebrauch in rein formellem Sinne genommen werden\*), ist nicht bloß ein relativer, in jedem Augenblick sich verändernder, sondern auch ein lediglich subjektiver. Er entsteht nur in dem Bewußtsein von Wesen, deren Sein selbst ein in der Zeit existirendes, d. h. Werden ist, und welche dadurch genöthigt sind das immer gleiche Fortrücken der Zeit von dem einzelnen Punkte aus, an welchem ihr eignes Werden sich eben befindet, nach entgegengesetzten Richtungen aufzufassen\*\*). Mit-hin ist für das Bewußtsein eines Wesens, welches in seinem eignen Sein über die Zeitlichkeit erhaben ist, dieser Unterschied an sich nicht vorhanden.

Sollen wir nun dasselbe von der Aufeinanderfolge der Momente überhaupt sagen? Auf dem Standpunkte des Kriticismus, wo die Zeit nur für eine subjektive Form der menschlichen Anschauung, nicht aber für etwas zugleich an den Dingen Haftendes genommen wird, scheint es allerdings so. Wer aber in unsrer Frage auf diesen Standpunkt sich stellen will, der mag sich nicht verbergen, daß er dann auch die weitern Konsequenzen sich gefallen lassen muß, also nicht bloß, daß jede

---

\*) In einem reellern Sinne kann man z. B. von dem natürlichen Verlauf eines menschlichen Lebens sagen, daß die Periode seiner Zunahme seine Zukunft, die seiner Abnahme seine Vergangenheit, also sein Höhepunkt seine Gegenwart ist.

\*\*\*) Zwei Dimensionen der Zeit könnten sich daraus nur dann ergeben, wenn man einer Linie, weil man sie von einem Punkte in der Mitte aus ansehen kann, zwei Dimensionen zuschreiben dürfte.

freie Willensbestimmung durch einen salto mortale in das Reich des Intelligibeln hinüberraückt, sondern auch, daß wir von dem Wesen der Dinge wie von unserm eignen Wesen nichts zu wissen vermögen, geschweige von Gott, da wir weder uns selbst noch etwas außer uns vorstellen können, ohne das Vorgestellte leider in eine Gestalt zu verwandeln, von der sich schlechterdings nicht bestimmen läßt, wie sie sich zum „Ding an sich“ verhält. Und doch, so lange dieser Standpunkt in seinem praktischen Glauben an der objektiven Existenz Gottes festhält, d. h. so lange der Kantische Standpunkt noch nicht in den Fichteschen übergegangen ist, wird er nicht doch annehmen müssen, daß Gott, insofern ihm ein vollkommenes Durchschauen der menschlichen Seele in ihrer vorstellenden Thätigkeit zukommen soll, auch eben diese Form der Anschauung, wodurch Alles ein zeitliches wird, und in dieser wie in einem Spiegel die Gesamtheit alles menschlichen Thuns als eine Zeitfolge erkennt?

Ist dagegen die Zeit nicht bloß die subjektive Bedingung unsres Wahrnehmens und Erfahrens, sondern zugleich die objektive Form des bedingten Seins als solches, ist also die Aufeinanderfolge der Momente etwas Reelles, so ist leicht zu sehen, was aus der Behauptung, daß die Zeit für das göttliche Wissen nicht vorhanden, d. h. daß sie nicht Gegenstand desselben sei, gefolgert werden muß. Nichts Geringeres, als daß Gott die Welt überhaupt nicht in ihrer Wirklichkeit erkennt.

Oder sollen wir vielleicht vor dieser Folge gar nicht erschrecken? Es ist vielleicht eben die Vollkommenheit des göttlichen Wissens, daß es die Welt lediglich in ihren Allgemeinbegriffen und eben damit sub ratione aeternitatis erkennt. So wären denn die Begriffe der Gattungen und Arten so wie die metaphysischen Allgemeinbegriffe, die wie jene mit der Zeit nichts zu schaffen haben, im göttlichen Verstande enthalten; aber zu dieser individuellen Wirklichkeit, die ohne Zeit nicht ist und



schlechterdings nicht gedacht werden kann, hätte derselbe kein Verhältniß. Was die Wirklichkeit des endlichen Seins immer zu den Allgemeinbegriffen, dieselben als eine für sich bestehende Welt gedacht, hinzufügen möchte, das göttliche Wissen hätte nur diese zu seinem Gegenstande. Es ließe sich dann auch einsehen, wie Gott erhaben ist über alles Wissen von Objekten, die von ihm selbst verschieden wären, wie er die Welt nur erkennt, indem er sich selbst erkennt, ja wie sein Wissen von der Welt und sein Selbstbewußtsein schlechthin Eins und dasselbe sind.

Soviel aber steht dann fest: wenn diese Wirklichkeit nicht für das göttliche Wissen vorhanden ist, so kann sie auch nicht durch den göttlichen Willen vorhanden sein. Läßt sich demnach die Existenz dieser Wirklichkeit in Zeit und Raum aus einem göttlichen Schaffen nicht mehr herleiten, woher soll sie ihren Ursprung haben? Es wird im Zusammenhange dieser Betrachtungsweise, die ja doch vom Dualismus nichts wissen will, schwerlich etwas Andres übrig bleiben als diese zeitliche Wirklichkeit für ein nur im endlichen Bewußtsein entstehendes Phänomen zu erklären, d. h. im Wesentlichen auf den Kantischen Standpunkt zurückzulehren im Widerstreit mit der Voraussetzung, daß die Zeit etwas Wirkliches sei. Soll dabei aber jener Satz, daß Gott die Dinge als außer der Zeit existierend anschauend, ernstlich festgehalten werden, so sinkt jenes Phänomen unaufhaltbar zum bloßen Schein herab. Denn wie Gott die Dinge erkennt, so sind sie unstreitig, und das menschliche Vorstellen, soweit es von dieser göttlichen Erkenntniß abweicht, ist eben nichts als Täuschung.

Auch würde es in der Sache nichts ändern, wenn man hier die Vorstellung von einem Fall der Ideen selbst, worin diese niedere Region des zeitlichen Seins ihren Ursprung habe, zu Hilfe nehmen wollte. Denn ist dieser Fall und seine Folge für das göttliche Wissen nicht vorhanden, schaut Gott die Ideen

als nicht gefallene an, so ist ihr Fall eben auch ein bloßer Schein, der um so weniger irgend etwas erklären kann, da er selbst, seine Entstehung in irgend einem Bewußtsein, das Unerkklärlichste ist.

Richtiger wird es sein zu sagen, daß Gott selbst die Ideen, in welche als ihre Momente die Weltidee des göttlichen Verstandes sich unterscheidet, als Entwicklungsprincipien einer Wirklichkeit in Zeit und Raum gewollt hat, und andrerseits, daß diese Ideen nur insofern in seinem Verstande sind als es Gottes ewiger Wille ist, daß eine Welt sei.

Die Ideen sind Principien der wirklichen Entwicklung nicht als die unmittelbar wirkenden Ursachen derselben, sondern in teleologischem Sinne, indem sie die Ziele aller dieser Entwicklungen enthalten, von denen die durch jenen vorzeitlichen Abfall gestörten Anfänge, die gegenwärtige Gestalt unsrer Existenz, weit entfernt sind. Ist aber diese in Zeit und Raum sich bewegende Welt als solche durch Gottes schöpferischen Willen, so ist sie auch als solche dem göttlichen Willen auf gegenständliche Weise gegenwärtig. Dadurch daß dieß Wissen in sich selbst das ewige ist, schließt es die Erkenntniß der Zeitfolge als einer Existenzweise seiner Gegenstände nicht aus, sondern es durchbringt sie, ohne irgendwie durch sie beschränkt zu sein<sup>\*)</sup>. Von dem

<sup>\*)</sup> Anders Batte a. a. O. S. 489: Das Wissen dessen, was sich in der Schranke der Zeit bewegt — und ein solches Wissen schreibt auch Batte Gott zu —, ist ja unmittelbar auch ein Wissen der Schranke und damit selbst ein beschränktes Wissen. — Dieses „und damit“ hat B. wenigstens nicht von seinem Meister gelernt, der unkreitig mit besserem Rechte behauptet, eine Schranke ohne nur der als solche wissen, der irgendwie darüber hinaus sei. Jene Folgerung steht ganz auf gleicher Stufe mit der groben Entschlebung, die das Denken und Wissen des Bösen sofort zu einem bloßen Denken und Wissen macht. Wenn übrigens B. von seinen Principien aus uns nur zu solchen Abgründen zu führen wußte, wie in dieser Lehre von dem beschränkten Wissen Gottes und in der auf den folgenden Seiten vorgetragenen von einem göttlichen Willen, der wider den

göttlichen Bewußtsein ist wie alles im Raume Existirende mit dem Raume selbst so alles in der Zeit Werden und die Zeit selbst umfaßt. Das uns Vergangene vergeht ihm nicht, und das uns Zukünftige soll ihm nicht erst kommen; dennoch sieht es jedes Geschehen an seiner bestimmten Stelle in der Zeitfolge, in diesem engen Zusammenhange mit Vorangehendem und Nachfolgendem, aus welchem herausgerissen es nach unsern Begriffen gar nicht mehr das sein würde was es ist, sondern etwas Andres, völlig Unbestimmbares\*).

Wäre nun überhaupt anzunehmen, daß das Wissen Gottes um das Handeln des Menschen dasselbe zu einem nothwendigen mache, während es sonst ein freies wäre, wie sollte es dieses Alles auf gleiche Weise umfassende ewige Wissen weniger thun als wenn Gott in Beziehung auf das uns Zukünftige ein eigentliches Vorherwissen zuläme, welches dann, wenn dieses Zukünftige erschiene, ein andres würde als Schauen des Gegenwärtigen, und wenn dieß vorüber wäre, wieder ein andres als Erinnerung an das Vergangene? Verhält sich das ewige Wissen Gottes nicht negativ zu der Zeitfolge und der in ihr verlaufenden Wirklichkeit, sondern so daß es das Ganze derselben umfaßt, so ist

---

göttlichen Willen der Heiligkeit und Freiheit reagirt, so hätte er der Ansicht eines Andern wohl so viel Aufmerksamkeit widmen können, um sie nicht so ganz verworren darzustellen, wie S. 475 ff. geschieht.

\*) Auch hier finden wir Bruch nichts weniger als mit sich übereinstimmend, sondern zwischen zwei einander entgegengesetzten Extremen schwankend. S. 162 heißt es: die Welt — obgleich nach dem unmittelbar Vorhergehenden „wesentlich verschieden von Gott“ — liegt nicht außerhalb des Selbstbewußtseins Gottes, sondern ganz eigentlich innerhalb desselben. S. 165 dagegen wird es als ein nicht ganz aufzulösendes Problem bezeichnet, wie überhaupt ein absolutes Sein neben einem bedingten und endlichen bestehen könne. Gewiß wird das Problem völlig unauflöslich, wenn man erst ein bedingtes Sein setzt und dann fragt, wie daneben ein absolutes Sein bestehen könne.

dem göttlichen Wissen dieses bestimmte Geschehen gegenwärtig nicht bloß, wenn es geschieht, sondern auch in jedem frühern Augenblicke, welchen wir immer in Gedanken fixiren mögen. Und so bricht aus dem ewigen Wissen Gottes sofort das hervor, was für uns ein Vorherwissen ist\*). Oder soll diese Beziehung irgend einer Begebenheit auf das göttliche Wissen vor ihrem Eintritt etwa nur eine willkürliche Vorstellung sein? Daß sie das nicht ist, daran mag uns die durch göttliche Erleuchtung im menschlichen Geiste gewirkte Weissagung erinnern. Die Hauptsache aber ist, daß es durchaus widersinnig ist ein ewiges Bewußtsein irgendwie als das Minus im Verhältniß zu einem an die Zeit gebundenen Bewußtsein zu betrachten\*\*). Hat ein Vorherwissen die Macht das ihm gegenständliche Handeln zu necessitiren, so muß ein ewiges Wissen diese Macht noch vollkommener haben.

Es ergibt sich hieraus, daß durch die Erkenntniß des gött-

---

\*) Darum pflegt Augustinus trotz seiner Einsicht in die Überzeitlichkeit des göttlichen Wissens in seinen spätesten Schriften eben so wie in seinen frühesten ohne Bedenken von einer praescientia Dei zu reden.

\*\*\*) So meint Strauß, Chr. Glaubensl. §. 37 (B. 1, S. 570 f.), daß bei dem Emporsteigen von dem Begriff eines zeitlichen zu dem eines ewigen göttlichen Wissens Gottes vermeintliches Voraussehen einer Handlung für die Freiheit nicht gefährlicher sei als sein Mitansehen einer gegenwärtigen, während er vielmehr hätte sagen sollen, daß bei jenem Emporsteigen dieses vermeintliche Mitansehen einer Handlung für die Freiheit vollkommen eben so gefährlich werde als das göttliche Voraussehen. — Auch Boethius betrachtet die absolute Gegenwart des göttlichen Wissens im Vergleich mit dem Vorherwissen als ein Minus, a. a. O. pr. 6: Num quae praesentia cernis, aliquam eis necessitatem tuas addit intuitus? Minime. Atqui — uti vos vestro hoc temporario praesenti quaedam videtis, ita ille (Deus) omnia suo cernit aeterno. Dabei ist auch übersehen, daß unser Wahrnehmen eines vor unsern Augen Geschehendem demselben, streng genommen, immer nachfolgt, wäre es vielleicht auch nur um den tausendsten Theil einer Tertie. Sollen wir dasselbe etwa auch von dem ewigen Erkennen Gottes sagen.?

lichen Wissens als eines ewigen, also über die Schranke der Zeit schlechthin erhabenen die menschliche Freiheit nicht gerettet werden kann. Gewiß ist es Vielen nur darum begegnet mit dieser Unterscheidung den Knoten für gelöst zu halten, weil sie damit das ganze Problem in ein ihnen dunkles Gebiet geschoben haben, wo sie sich nicht mehr zu bestimmtem Denken befähigt oder genöthigt finden, und wo darum die Frage aufhört ihren Geist zu beunruhigen. Der Urheber dieser Unterscheidung in der christlichen Theologie hat hier tiefer gesehen als viele Neuere und macht von derselben für die Aufgabe die menschliche Freiheit mit der göttlichen Allwissenheit in Übereinstimmung zu bringen gar keinen Gebrauch.

Nur etwa wider die Einwürfe der Socinianer gegen die Möglichkeit, daß Gott unsre freien Handlungen mit Gewißheit vorhersehe, scheint jene Einsicht entscheidende Hülfe zu leisten. Gegen diese Möglichkeit führt namentlich Joh. Crell folgendermaßen Beweis: Weil die zufälligen Dinge als zukünftige noch indeterminirt sind, so kann sie Gott vermöge der Wahrheit seines Wissens eben auch nur als *indeterminata et in utramque adhuc partem flexibilia* vorauswissen\*). Dieser Einwurf erledigt sich, wenn das Wissen Gottes als ein ewiges und damit überzeitliches erkannt wird. Denn dann läßt es sich nicht auf eine dem Entstehen der freien Handlung vorangehende Ansicht von derselben beschränken, sondern es greift wesentlich über. — Genauer erwo-

---

\*) Vgl. die in Baumgartens Untersuchung theol. Streitigkeiten B. 1, S. 94 f. aus Crells Schrift *de Deo ejusque attributis* angeführten Stellen. Ähnlich argumentirt schon Socin in seinen *praelectiones theol.* bes. c. 8 *de Dei praenotione s. praescientia* (Bibliotheca fratrum Polon. t. I, p. 545), womit die Bestimmungen des vorhergehenden Kapitels über das Verhältniß des göttlichen Willens (nach Socin vielmehr *desiderium Dei*) zu den künftigen Entscheidungen des Menschen zu vergleichen sind (a. a. O. p. 543. 544).

zeigt sich indessen, daß auch in dieser Beziehung die Unterscheidung zwischen ewigem Wissen und in der Zeit vorangehendem Wissen keinen wesentlichen Einfluß auf unsre Frage hat. Erkennt jener Einwurf einmal ein göttliches Vorauswissen des Zukünftigen, des Unbestimmten als Unbestimmten, des Bestimmten als Bestimmten an, so ist es ja doch bloße Willkür zum Angewandten dieses Vorhersehens nur den Moment zu machen, wo der Wille sich erst entscheiden soll. Warum nicht auch den Augenblick, wo der Wille sich schon entschieden hat? Ist aber dieser und jener Augenblick Gegenstand des göttlichen Vorauswissens, nun so erkennt dasselbe den menschlichen Willen eben in seinem Übergange aus der Unbestimmtheit in die Bestimmtheit durch seine Selbstentscheidung, d. h. in seiner Freiheit.

Wenn nach der eben erörterten Ansicht Socinianischer Theologen bei ihnen die Formel vorkommt, Gott wisse die freie Handlung als frei voraus, so hat sie den Sinn, daß Gott die freie Handlung nach ihrem bestimmten Inhalt eben nicht vorauswisse. Derselben Formel, aber in einem gegen das göttliche Vorauswissen aufrichtigeren Sinne, haben sich Andre nach dem Vorgange des Augustinus \*) als einen Ausweges aus dieser Enge bedient und daraus gefolgert, daß das göttliche Vorauswissen vielmehr Gewähr leiste für die Freiheit unsrer Willensentscheidungen als sie aufhebe.

\*) De lib. arbitr. lib. III, c. 3. 4. Ähnlich in der Fassung de civ. Dei lib. V, c. 10, §. 2, doch auf veränderter Grundlage, wie aus c. 9 erhellt. Hier gehört die Willensfreiheit des Menschen wesentlich mit zu dem ordo causarum, welcher Gegenstand des göttlichen Wissens ist; dem freien Willen ist also seine Kausalität an seinem Orte grade durch dieses göttliche Wissen verbürgt. Aber diese Kausalität ist der der andern endlichen Ursachen ganz gleichartig; es sind bestimmte Wirkungen in ihr angelegt, die mit unfehlbarer Nothwendigkeit aus ihr abfolgen.

Wir sind mit dieser Sage ganz einverstanden und finden es namentlich völlig richtig, wenn Anselm von Canterbury in diesem Sinne darauf aufmerksam macht, daß Gott ja nicht bloß vorauswisse, daß ein Mensch in bestimmtem Falle sündigen oder nicht sündigen werde, sondern zugleich, daß er es thun oder nicht thun werde, ohne dazu genöthigt zu sein\*). Allein wenn es bei dieser Formel mit dem Begriff dieser Freiheit ernstlich gemeint ist, wie wir in Bezug auf die Erörterung des Augustinus in der Schrift vom freien Willen keinesweges zweifeln, so ist damit das Problem nicht gelöst, sondern nur aufgestellt. Denn das ist ja gerade die Frage, ob Gott die freien Handlungen seiner Geschöpfe mit untrüglicher Sicherheit vorhersehen oder gar auf ewige Weise wissen könne, ohne sie eben dadurch nothwendig zu machen; und diejenigen, welche dieß leugnen, wie die Socinianer, werden den Satz: Gott wisse das Freie mit untrüglicher Gewißheit voraus, aber als Freies, ganz einfach für eine contradictio in adjecto erklären. Zuweilen indessen wird bei dieser Auskunft „das Freie“ in einem andern Sinne genommen, namentlich dann, wenn man ihr analog, um die menschliche Freiheit mit dem Willen Gottes als der schlechthin bedingenden Ursache alles Geschehens zu vereinbaren, die andre Formel bildet: Gott wolle das Freie eben als Freies. So Anselm in der eben angeführten Schrift quaest. II, cap. 3 mit der Überschrift: praedestinatio cum libertate conciliatur eodem modo quo praescientia; so Schleiermacher in seiner Glaubenslehre §. 55. vgl. mit §. 49. Gott will das Freie als Freies, Gott weiß das Freie als Freies, beide Formeln haben bei Schleiermacher denselben Sinn, diesen, daß die Alles bestimmende

---

\*) De concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio, quaest. I, cap. 1 (S. 123 der Gerberonischen Ausgabe.)

göttliche Ursächlichkeit, in sich einfach, ihre Wirkungen im Gebiet der intelligenten Wesen in der Art hervorbringt, daß diese Wesen sich ihrer als Selbstbestimmungen bewußt werden. Das ist eben jene Freiheit, die nur im Verhältniß zu andern endlichen Ursachen Realität hat, in Beziehung auf Gott aber keine.

Um die richtige Auflösung des Problems zu finden, müssen wir noch einmal auf den Begriff des göttlichen Wissens zurückgehen.

Schon oben berührten wir die Ansicht, welche die Absolutheit Gottes zu beeinträchtigen meint, wenn sie ihm ein gegenständliches Wissen zuschreiben sollte. Diese Ansicht läßt sich auch nicht dadurch beruhigen, daß das Objekt des göttlichen Wissens ja nicht ein für Gott gegebenes, ohne sein Zutun vorhandenes sein soll — in diesem Falle würde es als Objekt der Erkenntniß Gottes allerdings einen bestimmenden Einfluß auf ihn üben, der die Selbstbestimmung Gottes nicht zu seinem Princip hätte —, sondern daß er selbst durch seinen schöpferischen Willen dieß Objekt sich gegenüber gestellt hat, so daß sein Wissen um dasselbe zugleich das Wissen um die Macht seines Willens ist ein andres Sein zu sehen. Sie bleibt dabei stehen, daß es die Idee des Absoluten aufheben würde Gott das Bewußtsein eines Andern zuzuschreiben, das er nicht selbst wäre, sagen die Einen, das nicht in jeder Beziehung, in der er von ihm wülste, zugleich durch sein schlechthiniges Bestimmen wäre, die Andern. Darum sei es auch unzulässig in Gott Wissen und Wollen irgendwie von einander zu unterscheiden. Sein Denken und Wissen sei wesentlich schöpferisch und eben damit zugleich Wollen. Insofern Gott etwas denke, setze er es, aber nicht als ein von ihm Verschiedenes, sondern als Moment seiner Selbstverwirklichung im Endlichen oder als immanente Wirkung seiner schlechthinigen Ursächlichkeit.



Es ist leicht einzusehen, wie diese Ansicht auch in der Erwählungslehre zwischen dem Vorhersehen und dem Vorherbestimmen (praescientia, praedestinatio) durchaus keinen Unterschied machen kann, und wie ihr, wenn sie überhaupt noch eine Erwählungslehre hat, nur die Wahl bleibt, sich dieselbe entweder in der schroffen supralapsarischen Gestalt, welche ihr Calvin, Beza u. A. gegeben, gefallen zu lassen, oder sich der Schleiermacherschen Fassung dieser Lehre, in welcher sie durch die hypothetische Verbindung mit der ἀνοκατάστασις χάριτος gemildert ist, zuzuwenden. Wir erkennen darin den tiefen Blick des Augustinus in die Bedingungen christlich theistischer Lehre, daß er durch sein strenges Dogma von der Prädestination sich doch nicht verleiten ließ sie der Präsciens gleichzusetzen. Ihm ist das Begriffsgebiet der letztern das weitere, das der erstern das engere. Die Prädestination geht nur auf das, was Gott selbst thun will, die Präsciens auch auf das, was er nicht selbst thun will\*). Es hängt damit eng zusammen, daß Augustinus den Begriff eines zulassenden Willens Gottes keinesweges aufgibt; er setzt ihn zu dem wirkenden Willen genau in dasselbe Verhältniß wie das Vorherwissen zum Vorherbestimmen\*\*).

Was ist nun wohl der eigentliche Sinn der Formel, daß Gott nur ein Wissen zukommen könne, welches von seinem Willen nicht unterschieden sei, also auch nur ein Wille, der mit seinem Wissen dasselbe sei? Offenbar kein anderer als der, daß im Ernst weder Wissen noch Wollen Gott zugeschrieben werden dürfen — was Spinoza in seiner trocknen Weise so ausdrückt, daß, wenn intellectus und voluntas zum Wesen Gottes

\*) De praedest. sanctorum 19 (X). De dono perseverantiae 46. 47 (XVII. XVIII).

\*\*\*) Vgl. z. B. das Enchiridion 95. 96.

|| 125.

gehörten, diese mit dem intellectus und der voluntas des Menschen nichts gemein haben könnten als den Namen — non aliter scilicet quam inter se conveniunt canis, signum coeleste, et canis, animal latrans\*). Denn der Unterschied des Wissens vom Wollen ist Grundbestimmung dieses Begriffes; löschten wir diesen Unterschied aus, so haben wir dem Begriff des Wissens seinen Inhalt nicht bloß zum Theil, sondern gänzlich genommen und haben dann überhaupt kein Recht mehr noch von einem göttlichen Wissen zu reden. Die Frage aber, welche wir uns in diesem Kapitel zu untersuchen vornahmen, war diese, wie mit der göttlichen Allwissenheit die menschliche Freiheit zusammenbestehen könne; diese Frage kann offenbar nur aufgeworfen werden, wenn man den Begriff der göttlichen Allwissenheit als reell anerkennt; wer Gott das Wissen abspricht, für den ist unser Problem gar nicht vorhanden.

Ist nun Gott ein intelligenter, wissender, wie unterscheidet sich sein Wissen von seinem Wollen?

Alles wirkliche Wollen ist reelles Bestimmen eines Selbsts, bewußtes Verursachen, das Heraustreten eines Ichs aus seinem ruhenden Insichsein, um in der Wirklichkeit, der äußern oder innern, etwas zu setzen. Eine leere Bewegung des begehrenden Ichs, die nichts zu verursachen vermag, ist eine Velleität, aber kein Wollen. Daß dergleichen am wenigsten Gott zugeschrieben werden dürfte, ergab sich uns schon im vorigen Kapitel.

Sollen wir nun dasselbe, was von dem Wollen, auch von dem göttlichen Denken und Wissen aussagen? Wir müssen hier eine schon oben berührte Unterscheidung näher entwickeln. Gott bringt durch den Willen seiner Liebe in seinem Denken auf ewige Weise die Idee der Welt hervor. Aber er will sie nicht bloß als ihm immanenten Gedanken, sondern sie soll auch wirk-

\*) Ethic. I, prop. 17. schol.

S. 278  
1. 1. 1.

S. 278  
2. 1. 1.

S. 278  
3. 1. 1.

300

liche Existenz werden, die höchste Realität gewinnen, deren ein abgeleitetes Sein fähig ist; und dieser Wille ist mit dem Willen, wodurch überhaupt die Idee der Welt in Gott ist, unzer trennlich Eins. Insofern nun Gott die Welt in die äußere Existenz entläßt, daß sie ein von ihm verschiedenes Sein habe, entsteht eine andere Art des göttlichen Wissens um die Welt, die objektive Erkenntniß derselben — wir sagen, sie ent steht, nämlich der begrifflichen Folge, nicht der Zeitfolge nach; denn auch als reell existirende schaut Gott die Welt von Ewigkeit an, wiewohl sie selbst nicht von Ewigkeit ist. Diese zweite Weise des göttlichen Wissens um die Welt ruht ganz auf dem Willen Gottes; sein Wissen um die Welt ist ein objektives, weil er sich die Welt schöpferisch objektivirt, sich gegenüber gestellt hat. —

Und hiermit wird noch deutlicher in seiner realen Möglichkeit, was wir schon früher (Bd. 1, S. 303 f.) im Zusammenhange mit der Unterscheidung zwischen göttlichem Schaffen und Erhalten annehmen mußten, daß die Welt einen Anfang hat, wiewohl die Idee der Welt in Gott ewig ist. Läßt man nämlich die Welt so unmittelbar aus dem göttlichen Denken in die objektive Existenz hervorgehen nach dem früher angeführten Grundsatz: So er es denkt, so steht es da, so kann ihr Sein nur als ein, wenn gleich zeitliches, doch anfangsloses gedacht werden. Denn die Ewigkeit der Weltidee in Gott kann, für sich betrachtet nur auf ein solches Sein der Welt führen; diese Ewigkeit würde sich, insofern die Idee in die zeitliche Wirklichkeit tritt, in einer grenzenlos ausgebreiteten Zeitdauer darstellen, wenn nicht die wirkliche Existenz der Welt durch die positive That Gottes, durch den sie in bestimmte Grenzen beschließenden Willen Gottes bedingt wäre. Die Abhängigkeit der Welt von Gott würde kein Geschaffensein, sondern ein nothwendiges Abfolgen derselben aus ihrer Idee in Gott sein, wenn nicht ein göttlicher Wille das

Princip ihrer Existenz wäre. Doch genauer erwogen würde es ohne diesen überhaupt nicht zu einer wirklichen Existenz der Welt kommen, sondern höchstens zu einem realitätslosen Spiegelbilde des göttlichen Gedankens, zu einem in das Nichts gemworfenen Schatten der Idee, eben so ohne Grenzen wie ohne Bestand in sich. Das eigentliche Princip der Welt wäre dann die unerklärliche Täuschung, durch welche sich das absolute Sein als ein gebrochenes, relatives reflektirt — in was für einem Vorstellen, wäre unmöglich zu sagen, da das unsre ja eben erst durch diese Täuschung und nur in ihr Dasein hätte. — Soll die Welt eine substantielle zeitlich wirkliche Existenz gewinnen, so muß sie auch einen bestimmten Anfang nehmen, und diesen Anfang kann ihr nur der göttliche Wille geben, das schöpferische Princip in Gott, die wunderbare Macht ein andres Sein zu setzen.

Nun ist zwar dieser Wille in Gott ohne Zweifel auch ein ewiger an sich; aber dieser an sich ewige Wille ist zugleich der Wille, daß das wirkliche Dasein seines Objekts, der Welt, einen bestimmten Anfang nehme, mit andern Worten, daß die Weltzeit — und außer der Welt im ganzen Umfange dieses Begriffes giebt es natürlich keine Zeit — eine a parte ante irgendwie gemessene sei\*). Darin liegt so wenig ein Widerspruch als es widersprechend ist mit dem Apostel Paulus zu lehren, daß der

---

\*) Hierüber denkt Romang, der die Freiheit eben so wenig in Gott wie im Menschen zu finden vermag, natürlich anders, vgl. System der natürlichen Religionslehre S. 330: „Der Wille Gottes ist immer sofort wirksam, das göttliche Denken sofort produktiv, wie der Gedanke gewollt wird“, also doch wohl auf ewige Weise, da Romang dieses göttliche Wollen oder Denken ja als ewiges anerkennt, wie er denn auch S. 329 die Schöpfung ausdrücklich einen ewigen Akt nennt. Man muß sich dann nur wundern, wie er gleich darauf S. 331 im Widerspruch mit den obigen Bestimmungen behaupten mag, daß die Welt doch nothwendig einen Anfang, einen Moment des Entstehens gehabt habe zugleich mit der Zeit.

Rathschluß der Erlösung in Gott ein ewiger ist, seine Ausführung aber erst erfolgte, als die Zeit erfüllet war.

Insofern nun Gott das objektive Dasein einer Welt will, wird die seiner Intelligenz einwohnende Idee der Welt das Ziel, das die Entwicklung der wirklichen Welt zu erreichen, d. h. zur wirklichen Existenz zu bringen strebt. Diese Idee ist mithin die treibende Macht der Weltentwicklung, aus der sich alle Momente und Stufen derselben erklären und zu der sie sich alle, indgen sie immerhin zugleich in sich Selbstzweck sein, als zu ihrem absoluten Zweck verhalten. Ist nun in dieser Idee zugleich der Wille Gottes ganz und ungetheilt, so ist eben dieser Wille uns Bürge, daß das Ziel erreicht, daß die Wirklichkeit der Welt der göttlichen Idee vollkommen angemessen werden wird — das Reich Gottes in seiner Vollendung. Dadurch unterscheidet sich die in dieser Schrift entwickelte Ansicht dem innersten Princip nach von der Strauß'schen und vielen andern der gegenwärtigen Zeit, daß sie die volle Verwirklichung der Weltidee wie als eine nie aufzugebende Forderung der Speculation so als eine gewisse Verheißung der Religion erkennt. Denn als wahrhafte Verwirklichung der Idee können wir eine solche nicht betrachten, die in jedem ihrer Momente die Idee eben so sehr verneint wie bejaht, nicht verwirklicht wie verwirklicht, in der sich die Idee aus den zerrissenen Gliedern ihren Leib zusammenlesen soll, sondern nur eine solche, welche in einem rein affirmativen, schlechtthin angemessenen Verhältnis zu Idee steht. Sucht man freilich die Verwirklichung der Idee nur in dem irdisch zeitlichen Dieffeits, so kann man zu keiner andern Vorstellung von dieser Verwirklichung kommen als zu jener sich selbst aufhebenden; indessen scheint es doch nicht billig dem Christenthum aus demjenigen Moment seiner Lehre einen Vorwurf zu machen, durch welches es grade vor der Verstrickung in diesen Widerspruch gesichert ist, aus seiner Escha-

tologie und aus dem gewaltigen Nachdruck, den es überall auf dieselbe legt. Diese Verwirklichung der Weltidee im Reiche Gottes mag für uns in der fernsten Zukunft liegen und ein Gegenstand der Hoffnung sein, den wir eben als solchen nach allen Momenten seines Inhalts zu bestimmen gar nicht im Stande sind; für das ewige und allumfassende göttliche Wissen ist sie schlechthin gegenwärtig. Dennoch fällt das Wissen Gottes um die Idee als seinem Verstande immanente und um die Idee als in der Wirklichkeit eines andern Seins zur Realität gebracht keinesweges zusammen; denn daß die Idee der Welt objektiv realisiert ist, ist eben in Bezug auf sie selbst als göttlichen Gedanken, so wenig dem absoluten Sein Gottes dadurch etwas zuwachsen kann, allerdings ein Fortschritt zu einem Andern und Mehrern.

Sagt man aber, daß Gott ein solches Wissen von einem Andern, das er nicht sei, nicht zugeschrieben werden könne, weil dieß nur in einem endlichen Wesen denkbar sei\*), so heißt dieß das göttliche Bewußtsein, soweit hier überhaupt noch von einem solchen die Rede sein kann, zu einem ganz pantheistischen machen, woraus sich dann, da das göttliche Bewußtsein hoffentlich das Maß aller Wahrheit sein wird, das Übrige, die gängliche Ver-

---

\*) So Strauß, Chr. Glaubensl. §. 37 (B. 1, S. 567) mit Anführung der Bestimmung des Thomas: Deus alia a se intelligit intelligendo essentiam suam, doch ohne zu verschweigen, daß dieser Satz durch andre Stellen der Summa eingeschränkt wird. Daß Thomas hierin schwankend ist, läßt sich nicht verkennen; wenn Baur, die Christliche Lehre von der Dreieinigkeit u. d. 2, S. 655 f., die Gotteslehre des Thomas sowie später, B. 3, S. 341 f., die der Arianischen Dogmatiker auf den Begriff der Substanz, des substantiellen Seins zurückzuführen sucht, so ist damit der Gedanke freilich auf eine Spitze getrieben, auf der er notwendig umbricht; aber wahr ist es, daß weder Thomas noch die altprotestantischen Theologen sich ungeachtet ihres Festhaltens an der Dreieinigkeitslehre über die Bedeutung der Persönlichkeit in Gott klar waren.

dannung des Theismus aus dem Reiche der modernen Bildung, leicht von selbst ergibt. Zum Grunde liegt dabei jener bloß quantitative und extensive Begriff des Unendlichen, der, wenn man ihn erst annimmt, zum Alexander Schwert wird, um den Gordischen Knoten der Probleme, die sich auf das Verhältniß zwischen Gott und Welt beziehen, mit Einem Streiche zu zerhauen.

Dieses Wissen Gottes um die Welt als eine ihm objektive, wiewohl es ganz auf dem welt schöpferischen Willen Gottes ruht, unterscheidet sich doch von diesem Willen, wenn gleich zunächst nur formell. Was durch den Willen in ein vom Sein Gottes unterschiedenes Dasein herausgesetzt ist, das kehrt in dem Wissen auf ewige Weise in das Bewußtsein Gottes zurück. Inwiefern nun das, was sein Wille ihm objektiv macht, zugleich von seinem Wissen als objektives angeschaut wird, insofern übt sein Wissen nicht den geringsten bestimmenden Einfluß auf seinen Gegenstand, sondern es nimmt denselben in dieser seiner reellen Existenz in sich auf wie in einen klaren Spiegel, der auch den kleinsten Zug, die leiseste Bewegung wiedergiebt. In dieser Beziehung ist auf das göttliche Wissen die Bestimmung ganz anzuwenden, durch welche man gewöhnlich die Wahrheit der Erkenntniß bezeichnet, die vollkommene Übereinstimmung der Vorstellung mit dem Objekt. Indem aber das Wissen seine Vollkommenheit ganz darin hat den Gegenständen schlecht hin angemessen zu sein, fehlt es in seinem Begriff völlig an dem Motiv zu einer Thätigkeit, wodurch es die Gegenstände sich angemessen machte. Von dem Wissen Gottes um die ihm objektive Welt werden wir demnach die Frage, ob es als solches sein Objekt zugleich verursache, entschieden verneinen müssen; grade dadurch daß es nicht kausativ ist in Beziehung auf seinen Gegenstand, unterscheidet es sich vom göttlichen Willen.

2

1 p.  
228.  
230.4c.  
255.254.  
300-1.  
308-  
300-11.

Was nun von dem bedingten Sein überhaupt gilt, wird doch wohl auch von dem menschlichen Willen und seinen Entschlüssen gelten. Dadurch aber daß das göttliche Wissen seinem Gegenstande — ob auf zeitliche oder ewige Weise, ist hier gleichgültig — vorangeht, daß es die Selbstentscheidungen des Willens erkennt, ohne ihre Entstehung in der Zeit abwarten zu müssen, kann demselben unmöglich eine bestimmende Macht zuwachsen, die es als Wissen eines Objectiven überhaupt nicht hat. Der in allen seinen Entscheidungen von dem ewigen Wissen Gottes umfaßte Wille ergreift seine Entschlüsse doch nicht, weil Gott sie weiß, sondern Gott weiß sie, weil er sie ergreifen wird. So sagt schon Origenes an einer von Eusebius \*) aufbewahrten Stelle: *χωρὶ λέγειν οὐ τὴν πρόγνωσην αἰτίαν γινόμενων, — ἀλλὰ — τὸ ἐσόμενον αἴτιον τοῦ τοιάνδε εἶναι τὴν περὶ αὐτοῦ πρόγνωσην.* In demselben Sinne zeigt Leibniz, daß das Zukünftigsein des Zufälligen durch das untrügliche Vorauswissen Gottes nicht zu einer unbedingten Nothwendigkeit werden könne\*\*), wie wohl freilich sein System nicht die Macht hat das Hereinbrechen dieser unbedingten Nothwendigkeit von andern Seiten her abzuhalten\*\*\*). Wem würde auch im Ernst einfallen die Weissagung, die nicht fehlen kann, zur Ursache des Geschehens, welches ihr Gegenstand ist, zu machen? Oder hat Petrus seinen Herrn verleugnen, Judas ihn verrathen müssen, weil Christus als un-

\*) Praepar. evang. libr. VI, c. 14. Ähnliche Aussprüche andrer Kirchenlehrer s. bei Petavius a. a. O. c. 7.

\*\*) Theodicee Th. 1, §. 36. 37; nach diesen Bestimmungen dann die Theologen der Wolffschen Schule, z. B. Baumgarten, Glaubenslehre B. 1, S. 296 f.

\*\*\*) Dieß tritt recht deutlich hervor in der Art, wie der in der vorigen Note genannte Theolog ganz nach Leibniz die innere Möglichkeit eines solchen untrüglichen göttlichen Vorhersehens von freien Veränderungen erklärt — aus der vollkommenen Einsicht in die hinreichenden Gründe, aus denen dieselben hervorgehen, vgl. a. a. S. 90. 98.



trüglicher Prophet es vorausgewußt und vorausgesagt? Dann hätte ja wohl Petrus seiner Reue, Judas seiner Gewissensbisse wegen der begangenen Sünde sich leicht entschlagen mögen. Vielmehr hat Christus beides vorausgesagt, weil es bevorstand, daß Petrus und Judas mit eignem, ungezwungenem Willen ihn verleugnen und verrathen würden \*).

Und hier eben, in Beziehung auf das Gebiet des kreatürlichen Willens, ist es, wo jener Unterschied zwischen göttlichem Wissen und Wollen erst reelle Bedeutung erhält. Aus der Natur für sich genommen kann, eben weil in ihr als Natur noch kein Wille ist, nichts hervorgehen und Gegenstand des göttlichen Wissens werden, als was durch den seiner Thätigkeit und ihres Zweckes sich vollkommen bewußten Willen Gottes in ihr gesetzt ist; und so ist, wiewohl auch hier das göttliche Wissen als solches nicht verursachend ist, doch nichts in diesem, was nicht auch im hervorbringenden Wollen Gottes wäre. In Bezug auf die Selbstbestimmungen des kreatürlichen Willens aber ist der göttliche Wille nicht reell bestimmend, weil er es nicht sein will; sondern in dieser Beziehung beschränkt er sich Gebot zu sein und setzt eben damit die Möglichkeit einer diesem entgegengesetzten Willensbestimmung, aber nicht daß sie verwirklicht, sondern daß sie verneint werde. Wird sie dennoch verwirklicht, so entsteht damit eine Wirklichkeit, die dem göttlichen Willen fremd und widerstreitend, aber nichtsdestoweniger seinem Wissen gegenwärtig ist.

p. 305-1.  
1/277.

\*) Rothe, theol. Ethik B. 1, S. 223, bemerkt hierzu: „Die Instanz, die er (Müller) von den Weissagungen hernimmt, ist doch wohl kaum erastlich gemeint.“ In dieser Voraussetzung sagt Rothe nichts darüber, ob er die oben erwähnten Weissagungen als untergeschoben oder in ihrer Relation wesentlich nach den Thatfachen gestaltet ansehe, oder ob er den Thatfachen selbst eine andre Gestalt beilege, als sie in allen vier Evangelien haben. Wer jede der beiden Annahmen verwirft, muß doch wohl die Instanz aus den Weissagungen alles Ernstes geltend machen.

Aber nicht bloß ist die kreatürliche Freiheit, in der die Möglichkeit dieses Widerspruches liegt, durch den göttlichen Willen, sondern vermöge seines alle Zeiten umfassenden Wissens schaut zugleich Gott von Ewigkeit das Widerstreben gegen seinen Willen als ein am Ziele der Weltentwicklung schlechthin überwundenes an. So treten Wollen und Wissen in Gott nur in Bezug auf die zeitliche Entwicklung der geschaffenen Persönlichkeiten und auf die zeitlose Selbstbestimmung derselben als Grund dieser Entwicklung auseinander; im Princip und im Resultat ist dieses Auseandertreten auf ewige Weise in eine höhere Einheit verschlungen. —

Was in der Frage um die Vereinbarkeit der menschlichen Freiheit mit dem göttlichen Vorauswissen unstreitig Viele verwirrt, darauf haben schon Limborch\*) und Baumgarten\*\*) aufmerksam gemacht. Es ist die im populären Sprachgebrauch ganz gewöhnliche Vermischung der beiden Gegensätze, des zwischen dem Nothwendigen und dem Auchandersseinkennenden (*necessarium et contingens*) und des zwischen dem Gewissen und dem Ungewissen. Limborch findet mit Recht den Grund dieser Vermischung darin, daß uns von dem Zukünftigen nur das Nothwendige gewiß ist, und entwickelt klar und einfach den Unterschied der beiden Bestimmungen\*\*\*). Streng

pp. 228  
230 v. c.  
234 v. c.  
310-11.

\*) *Theologia christiana* lib. II, c. VIII, §. 21.

\*\*) *Unterf. theol. Streitigkeiten* B. 1, S. 99 f.

\*\*\*) *A. a. O.* §. 19. 20. Wegen der Wichtigkeit dieser Unterscheidung für unsre Frage will ich die Hauptstelle hierher setzen. *Distinguendum est inter affectiones rei absolutas et respectivas. Absolutae sunt, quae rei in sese et in natura sua spectatae tribuuntur. Tales sunt necessitas et contingentia; res enim in se et natura sua spectata vel est necessaria vel contingens, id est, ejusmodi habet essentiam, quae vel potest non existere vel non potest non existere. Respectivae vero, quae rei non tribuuntur in se et natura sua consideratae, sed cum respectu et denominatione ad alterum. Tales sunt certitudo*

genommen kann die Handlung sehr wohl anders geschehen als Gott sie von Ewigkeit weiß, aber sie wird gewiß nicht anders erfolgen; denn wenn sie anders erfolgen würde, so würde sie Gott eben in dieser andern Bestimmtheit erkennen.

Wenn nun Gott sein der Handlung auf überzeitliche Weise vorangehendes Wissen dem menschlichen Geiste irgendwie mittheilt, so ist es ganz natürlich, daß sie für diesen die Form eines Nothwendigen annimmt; nicht als hielte er die Art des Werdens der Handlung selbst für verändert durch das göttliche Wissen, sondern weil er weiß, daß Gott vermöge seiner Allwissenheit die menschlichen Handlungen nicht anders vorstellen kann als wie sie wirklich sind, was ihn denn im subjektiven Urtheil zu dem Rückschluß berechtigt, daß die Handlungen der Menschen nicht anders sein können als Gott sie erkennt. Darauf beruht das im N. T., besonders in den Evangelien, so häufig vorkommende *ὡσαύτως, δεῖ πληρωθῆναι* und ähnliche Formeln. Soll also ja hier eine Nothwendigkeit stattfinden, so kann es doch nur eine hypothetische sein, die von der unbedingten sich eben dadurch unterscheidet, daß sie überhaupt nicht verursachend ist und darum die Freiheit der Handlung auf keine Weise beeinträchtigen kann. *Hypotheticum necessarium est contingens* \*). —

Aber das ist auch gar nicht unsre Meinung, werden uns Manche entgegen, daß das Vorauswissen Gottes selbst einen verursachenden Einfluß auf seinen Gegenstand ausübe und so

---

et incertitudo, quae semper includunt respectum ad alterum, qui de re aliqua certus vel incertus est.

\*) Vgl. über die Art, wie die Leibniz-Wolffsche Metaphysik zwischen necessitas absoluta und hypothetica unterschied und diese Unterscheidung auf unsre Frage anwandte, besonders Bilfinger, *dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo* §. 47 f. 52 f. und denselben, *de origine et permissione mali* §. 164 f. 180 f.

das Handeln des Menschen zu einem nothwendigen mache. Vielmehr folgt uns die Nothwendigkeit des von Gott untrüglich Vorhergewußten auf mittelbare Weise daraus, daß ja eben nur das mit vollkommener Gewißheit vorhergewußt werden kann, was aus seinen Ursachen mit Nothwendigkeit hervorgeht. — Aber mit dieser Wendung finden wir uns ganz auf den Punkt, wo der Begriff der Allwissenheit Gottes in seiner Beziehung auf das freie Handeln des Menschen sich gegen die Angriffe der Socinianer zu vertheidigen hat, und damit vor den Anfang dieser unsrer Untersuchung zurückversetzt. Die Frage, die es dann gelten würde, wäre die: ist das göttliche Erkennen der freien menschlichen Handlungen wie das unsre ein mit ihrem Geschehen der Zeit nach zusammenfallendes, oder streng genommen einen Moment darauf folgendes, Wahrnehmen und eben damit ein stetiges Übergehen aus Nichtwissen in Wissen, oder ist es über jene Schranke und damit über diese Veränderung erhaben? Zu dem, was oben über die Natur des göttlichen Wissens gesagt ist, fügen wir hier nur Folgendes hinzu: Der Mensch erkennt durch Anschauung nur zeitlich gegenwärtiges Geschehen; zukünftiges Geschehen vermag er, wenn er es nicht aus göttlicher Offenbarung oder durch eine jedenfalls höchst seltne divinitorische Naturgabe weiß, nur durch eine Art Berechnung aus seinen ihm vorangehenden Ursachen zu erkennen. Da nun aber ein Geschehen, welches in formalem Sinne frei ist, nicht mit Nothwendigkeit aus ihm Vorangehendem als seiner Ursache entspringt, so ist eine unfehlbare Berechnung desselben unmöglich; mithin ist es als zukünftiges überhaupt kein Gegenstand eines im strengen Sinne gewissen menschlichen Erkennens. Nimmt man nun an, daß auch das göttliche Erkennen ein Geschehen in der Zeit, sofern es noch ein zukünftiges wäre, nur durch solche Berechnung wissen könnte, so könnte freilich Gott das Handeln des Menschen als freies nicht sicher vorauswissen; denn sein

the man, limited & discursive being, can know the future  
not only by knowing or assuming that they are necessarily  
determined; — God knows them irrespectively of whether they  
are so necessarily determined or not. This allows him to kill.

Vorauswissen wäre ja dann grade der Beweis, daß dieses Han-  
deln mit Nothwendigkeit aus ihm vorangehenden Ursachen ab-  
folgte, also für sich genommen nicht frei wäre. Ist aber das  
göttliche Wissen überhaupt als ein intuitives erkannt, so liegt  
darin auch die Erkenntniß, daß es eben so unmittelbar auf das  
einzelne Geschehen selbst geht wie auf dessen Zusammenhang mit  
allen andern Momenten; womit diese Schwierigkeit gehoben ist.

Und hiermit leuchtet endlich auch ein, welchen Werth für  
diese Frage eigentlich die Erkenntniß hat, daß das Wissen  
Gottes wesentlich ein ewiges, überzeitliches ist — nicht  
den, daß es von demselben den bestimmenden Einfluß auf seine  
Gegenstände, wenn es einen solchen als Vorherwissen hätte, weg-  
bringen könnte, sondern nur den, daß es uns die innere Mög-  
lichkeit eines allumfassenden schauenden Wissens denkbar macht.

— link in his sense in the text (p. 41 &c), & also concluded it  
= 4 God's perfect & complete omniscience.

Rothe in der ersten Ausgabe seiner Theologischen Ethik  
Bd. 1, S. 118 ff. schreibt dem untrüglichen Vorauswissen  
Gottes, sofern ein solches zu denken sei, einen necessitirenden  
Einfluß auf seine Objekte zu und macht darum gegen ein gött-  
liches Vorauswissen aller menschlichen Handlungen den Grund  
geltend, daß es die freie Selbstbestimmung des Menschen auf-  
heben und überdieß Gott zum Urheber der Sünde machen  
würde. Darum will Rothe das Vorherwissen Gottes, welches  
ihm hiernach mit dem Vorherbestimmen, dem ewigen Welt-  
plan Gottes identisch ist, nur als die ewige Anschauung der  
abstrakten, in unbenannten Größen ausgedrückten Formel für  
den Verlauf der Weltentwicklung gedacht wissen, so daß die  
konkrete Realisirung dieser abstrakten Formel dem freien Spiel  
des Handelns der persönlichen Weltwesen anheimgegeben bleibt,  
aber eben darum auch nicht von Gott vorausgewußt wird.

Ich hatte, ausgehend von dem Interesse die Idee Gottes  
in ihrer Reinheit zu wahren, gefragt, ob sich Rothe im Ernst  
entschließen werde ein stetig fortschreitendes Wachstum der  
göttlichen Erkenntniß anzunehmen, bedingt durch die mensch-

2.300-1

x

lichen Willensbestimmungen? Rothe bejaht nun — in der zweiten Auflage seines Buches Bd. 1, S. 228 — diese Frage mit der freudigsten Zuversicht; „wenn die Welt im Verlauf ihrer Entwicklung für Gottes Wissen nichts Neues bringt und (in diesem Sinne) keinen Zuwachs desselben herbeiführt, dann macht sie Gott unabwendlich die absolute Langeweile“ S. 230. Anmerkung. Vgl. S. 232. Gott wird darum ein schlechtthin sicheres Vorherwissen der erst künftigen freien Handlungen der persönlichen Geschöpfe abgesprochen S. 230. „Denn weiß Gott von Ewigkeit her Alles schlechtthin bestimmt voraus, so ist dabei die nothwendige Voraussetzung, daß von Ewigkeit her schlechtthin Alles auf schlechtthin objektive Weise feststeht, d. h. schlechtthin nothwendig ist.“ S. 231.

Allerdings ist der göttliche Weltgedanke bei Rothe nicht ganz ohne Beziehung zu dem jedesmal Zukünftigen; im Unterschiede von dem schlechtthin sichern Vorauswissen wird Gott ein *Muthmaßen* der künftigen freien Handlungen der persönlichen Geschöpfe zugeschrieben, und dieses göttliche *Muthmaßen* nennt Rothe „ein annäherndes Vorausberechnen, welches freilich auch in Gottes Vermögen liegt und zwar auf die ohne Vergleich vollkommenste Weise, und so, daß für ihn über den jedesmaligen Grad der Wahrscheinlichkeit einer solchen Vorausberechnung jede Täuschung ausgeschlossen ist, und er bringt dasselbe auch ohne Zweifel in vollem Maße zur Anwendung, sowohl bei der Entwerfung seines Weltplanes, als bei seiner Weltregierung; allein ein eigentlich so zu nennendes, d. h. ein apodiktisches Vorauswissen ergiebt das Alles für ihn nicht.“ S. 228. Also wenn es ein apodiktisches Vorauswissen Gottes von unsern freien Handlungen nicht giebt, so nimmt der Weltplan Gottes auch solche Bestimmungen in sich auf, die möglicher Weise fehlgehen, und an deren Stelle, wenn nicht geschieht, was der Alles, nur nicht das zukünftige Wollen und Handeln seiner persönlichen Geschöpfe wissende Gott erwartet hat, andre Bestimmungen treten müssen.

Alein der Unterschied des göttlichen *Muthmaßens* von dem schlechtthin gewissen Vorauswissen darf auch nicht so gering angeschlagen werden, daß er zu einem annähernden Vorausberechnen unsrer freien Handlungen wird, da er die

Bedingung des göttlichen Interesses bei der Ausführung des Weltplans — im Gegensatz gegen die „absolute Langeweile“ — ist. Diesem göttlichen Interesse kann ein Minimum des Unterschiedes zwischen dem gewissen Vorauswissen der freien Handlungen der persönlichen Geschöpfe und der bloßen Muthmaßung nicht genügen, sondern es fordert durchaus ein Maximum. Von hier aus, wenn wir uns des Obengesagten erinnern, daß es für Gott in dem Verlauf der Weltentwicklung ein Neues geben muß, und als gewisses Resultat des Nothenschen Begriffes von der Freiheit der persönlichen Kreatur hinzunehmen, daß eben in diesem Verlauf diese Freiheit allein die Macht hat ein Neues für Gott zu setzen, werden wir genöthigt sein dieses göttliche Muthmaßen der freien Handlungen des persönlichen Geschöpfes ganz aufzugeben. Jedes freie Wollen eines persönlichen Geschöpfes ist für Gott ein Neues, welches er erst erfährt, wenn es irgendwie in die Wirklichkeit tritt.

Aber die freien Handlungen der persönlichen Geschöpfe sind ja nicht etwas Isolirtes, Fürsichbestehendes, sondern sie sind mit dem Werden und Geschehen in der Welt, sei es das Reich der Natur oder das Reich des Geistes, so unabtrennlich verflochten, daß wir sie in unsrer Vorstellung nicht aus dieser Verbindung herausreißen können, ohne den Gesamtzusammenhang der Welt zu zerstören. Sollen nun Gott unsre zukünftigen freien Handlungen unbekannt sein, so könnte er auch kein vollständiges Bewußtsein von den zukünftigen Veränderungen der Welt in ihrer Entwicklung haben, sondern dieß könnte nur in ihm sein, insofern die Veränderungen nicht aus Freiheit, sondern aus Nothwendigkeit hervorgehen, d. h. es könnte schlechterdings nicht in ihm sein, da kein zerstücktes und zerrißenes Wissen in ihm sein kann. —

Zweierlei Wissen um die Welt in Gott zu setzen, ein vollkommenes und ein unvollkommenes, ein Wissen des Gegenwärtigen und Vergangenen und ein Wissen des Zukünftigen, das aber nicht eigentliches Wissen wäre, sondern nur Muthmaßen, das auch fehlgehen kann, ist eine an sich widersprechende Vorstellung. Denn wenn Gott, wie Nothe sagt S. 227, in Beziehung auf die künftigen freien Handlungen der persönlichen Geschöpfe mit aller Klarheit und Sicherheit weiß, daß er sie

ihrer Natur nach nicht mit Gewißheit wissen kann, so ist dieß nur ein Ausdruck dafür, daß dieß schlechthin ungewisses Wissen in Gott nicht gedacht werden kann. —

Verliert die Idee Gottes in unsrer Vorstellung etwas dadurch, daß, wenn wir ihm nicht ein gewisses Vorauswissen unsrer zukünftigen Handlungen beimessen können, wir ihm auch nicht ein bloß wahrscheinliches Vorauswissen derselben, ein Muthmaßen zuschreiben? Nein, sondern wir befreien das göttliche Wissen von der Irrthumsfähigkeit, welche wir sonst von ihm aussagen müßten. Denn was *Rothe* an der eben angeführten Stelle immer sagen mag von dem göttlichen Wissen des Wahrscheinlichen als des bloß Wahrscheinlichen — wenn das für Gott Wahrscheinliche nicht geschieht, sondern ein Andres, ein für Gott Nichtwahrscheinliches, so hat sich Gott geirrt. Sein muthmaßendes Wissen, um mit *Rothe* zu reden, würde, wenn das Objekt desselben aufgehört hätte ein zukünftiges zu sein und ein gegenwärtiges geworden wäre, in Widerspruch treten mit seinem gewissen Wissen und von diesem immerfort aufgehoben werden. — Von dieser Konsequenz ist unsre Vorstellung von Gottes Wissen nur dadurch zu befreien, daß ihm das wahrscheinliche Wissen oder — besser — das Muthmaßen überhaupt nicht zugeschrieben wird, entweder so, daß ihm das Wissen des Zukünftigen, also auch des zukünftigen Wollens und Handelns seiner freien Geschöpfe, auf schlechthin vollkommne Weise, oder so, daß ihm das Nichtwissen des Zukünftigen — des Freien und des Nichtfreien — zugeschrieben wird \*).

Allein wie steht es nun um die Annahme eines ewigen Weltplanes Gottes, von dem ausgehend die Weltregierung

---

\*) Unser sogenanntes Erkennen der zukünftigen Dinge in unsrer gegenwärtigen Erfahrungswelt, insofern si: irgendwie bedingt sind durch die Freiheit des Willens anderer Menschen, hat, streng genommen, immer nur die Form der Muthmaßung, und mag diese Muthmaßung, auf Millionen von Erfahrungen einerseits und auf Gesetze für die freien Wesen andererseits sich stützend, ganz nahe an die Gewißheit zu grenzen scheinen und im gewöhnlichen Leben als vollkommne Gewißheit betrachtet werden, so ist sie doch von dem schlechthin gewissen Erkennen wesentlich verschieden.



die Weltentwicklung zu ihren Zielen leitet? Rothe nennt diesen Weltplan — im Unterschiede von der Weltregierung — „eine völlig abstrakte, in unbenannten Zahlen ausgedrückte Formel, wodurch das Ziel und die organische Reihe der an sich nothwendigen Stufen und Knoten der Weltentwicklung unverrückbar festgestellt sei,“ und er behauptet diesen scheinbar so wenig sagenden Ausdruck namentlich um der eignen Selbstbestimmung der persönlichen Geschöpfe nicht vorzugreifen — Th. 1, S. 212—214. „Der göttliche Plan der Weltregierung ist ursprünglich in concreto eben der göttliche Rathschluß und Plan der Welterlösung, und die göttliche Weltregierung eben die Ausführung dieses göttlichen Rathschlusses und Planes der Erlösung der sündigen Welt oder die göttliche Welterlösung selbst“ — Th. 3, S. 110. — Aber wenn Gott die eigne Selbstbestimmung der persönlichen Geschöpfe nicht vorausweiß, so kann er auch nicht vorauswissen, wie sich das menschliche Geschlecht vermöge der Freiheit des Willens, welche ihm eignet, zu dieser Erlösung verhalten wird, ob ohne Ausnahme oder in seiner Mehrheit oder in irgend einem Theil annehmend oder ablehnend; ja Gott kann nicht vorauswissen, ob irgend ein Mensch seinen Willen dem göttlichen Willen frei unterwerfen wird. Daß sich in Ermangelung des göttlichen Vorauswissens eine nur Wahrscheinlichkeit liefernde, den Irrthum nicht schlechtthin ausschließende Vorausberechnung der menschlichen Entschlüsse Gott nicht beilegen läßt, haben wir oben gesehen. — Es ist also nicht denkbar, daß Gott von Ewigkeit einen Weltplan geordnet hat, der den Rathschluß der Erlösung des menschlichen Geschlechtes in sich schließt.

Die göttliche Weltregierung, durch welche Gott seinen Weltplan ausführt, wäre, wenn sie doch an das Nichtwissen der bevorstehenden menschlichen Entschlüsse, Handlungen und ihrer Folgen gebunden wäre, so wenig im Stande dieß Problem zu lösen, daß an ihr keine Schwierigkeit vielmehr erst recht zu Tage käme. Denn wie könnte es ein eigentliches Regieren der Welt heißen, wenn Gott das, was ihn bestimmte so oder anders zu verfahren, erst in dem Augenblick erführe, wo er seinen Beschluß faßte? Wie wäre da, ohne die göttliche Voraussicht der Erfolglosigkeit aller dem göttlichen Willen

entgegengesetzten Bestrebungen und somit ohne die Voraussicht dieser Bestrebungen selbst, irgend ein geordneter Zusammenhang der verschiedenen Beschlüsse Gottes, genauer ausgedrückt: wie wäre da das Enthaltensein des göttlichen Beschlusses über den Einzelnen in Einem allumfassenden Erlösungsentschluß möglich? Man sieht durchaus nicht ein, wie die göttliche Weltregierung ein solches Wesen, wie das mit der Freiheit des Willens ausgerüstete persönliche Weltwesen ist, ein Wesen, dessen Selbstbestimmungen sich schlechterdings nicht berechnen lassen, das in seinen Bewegungen wie im Einzelnen so in ganzen Völkerindividuen die widersprechendsten Richtungen nehmen kann, beherrschen und es zu den „an sich nothwendigen Stufen und Knoten der Weltentwicklung“ leiten könnte.\*) —

In Gott Wissen und Wollen nicht zu unterscheiden mag einer Philosophie, die durch Aufhebung aller Unterschiede endlich zu dem großen Resultate des die Prädikate der Welt

\*) Der Widerspruch, in dem sich Rothe in diesen Vorstellungen bewegt, fällt in die Augen, wenn man folgende Stellen vergleicht, S. 232: „Je nachdem wir uns die freie Wahl auch nur eines einzigen persönlichen Geschöpfes als sich auch nur in einem einzelnen bestimmten Falle so oder anders entscheidend denken, wird sie auch eine ganz verschiedene Reihe von Wirkungen und Gegenwirkungen, also einen ganz verschiedenen Weltlauf zur Folge haben; und da wir, je nachdem der Weltlauf ein anderer ist, auch den Plan der göttlichen Weltregierung, der ja von jenem nicht verschieden sein kann, anders denken müssen: so wird dieser augenscheinlich durch die freien Handlungen der Geschöpfe von Ewigkeit her so oder anders modifizirt.“ Dieß wird verworfen, weil das den Weltplan bestimmende Denken und Wollen Gottes so von der durch nichts bedingten Wahl der freien Geschöpfe abhängig würde. Und doch sagt Rothe gleich darauf, S. 233, wo die Erhöhung des Gebets vertheidigt wird: „Der Fromme, in seiner unmittelbaren absoluten Gewißheit von der Realität des wirklichen und eigentlich so zu nennenden Gebets, wird und muß, selbst einer scheinbar unwiderleglichen Wissenschaft zum Trog, jede Vorstellung von der göttlichen Weltregierung mit Kühner Zuversicht als nichtig zurückweisen, die dem Gebet keinen Spielraum läßt, d. h. bei der die Möglichkeit einer wirklich bestimmenden Einwirkung von unsrer Seite auf den Willen Gottes und seine Führung der Weltleitung“ (? der Weltentwicklung) „ausgeschlossen ist.“

schlechthin ursprünglich in sich enthaltenden und im Grunde doch prädicatlosen *ἐν καὶ πᾶν* gelangt, angemessen erscheinen; das theistische Denken, welches von der Voraussetzung ausgeht, daß Gott den Menschen als freies für seine eignen Entscheidungen verantwortliches Selbst gesetzt hat, kann nicht anders als den Unterschied festhalten. Gott hat sich in dem Gebiet des freien Willens der persönlichen Creatur seiner allbestimmenden Wirklichkeit mit absoluter Freiheit begeben, während er es mit seinem allumfassenden Wissen und mit seiner regierenden Thätigkeit festhält. Mag man die Setzung dieses andern Selbst durch Gott nun als freie Selbstbeschränkung betrachten, oder mag man darauf achten, daß ja die Welt eine höchst unvollkommene Offenbarung Gottes sein würde, wenn sie nicht in Wesen, die ihren eignen Willen haben müssen, um ihn dem göttlichen Willen frei hingeben und dadurch gottähnlich werden zu können, ihren Abschluß und ihre Vollendung fände, daß also in letzter Instanz diese Selbstbeschränkung sich in schrankenloser Mittheilung an verwandte Wesen aufhebt — man muß anerkennen, daß Gott freie Wesen außer sich gesetzt hat, welche in ihrem Wollen und Handeln sich wider Gottes Willen bestimmen können, während sie sich seinem Wissen nie und nirgends entziehen können. Damit ergibt sich, daß auch Gottes Vorherwissen aller zukünftigen Entscheidungen aller persönlichen Wesen, wenn es nicht mit einem göttlichen Vorherbestimmen dieser Entscheidungen identifizirt, d. h. wenn die Freiheit dieser Entscheidungen nicht zu einer bloß scheinbaren herabgesetzt wird, keinen bestimmenden Einfluß übt.

Das göttliche Vorherwissen ist nicht die Kausalität des Geschehenden, sondern es geht dem Vorherbestimmen, dem ewigen Rathschluß über die in der Zeit zu Christo zu Berufenden und durch Christum zu Verherrlichenden sachlich voran — *ὁὗς προέγνω, καὶ προώρῃσε συµµόρφους τῆς εἰκόνης τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ κ. τ. λ.* Röm. 8, 29 f.; das göttliche Vorherwissen ist die Bedingung des ewigen Weltplans Gottes, welcher in dem Plan der Erlösung durch Christum kulminirt. Denn wie könnte Gott durch seinen Weltplan ein Reich der heiligen Liebe errichten, wohin Alle, die in Christo ihre Erlösung ge-

funden haben, durch Gottes überschwengliche Gnade gelangen sollen, wenn er nicht vorherwüßte, welche Individuen sich empfänglich verhalten würden zur Erweckung des Glaubens an Christum, und wie die empfangende Menschheit dem Ziele der Vereinigung ihres Willens mit dem göttlichen Willen sollte entgegengeführt werden?

---

## Ü b e r g a n g.

Wir haben zuerst die Sünde in ihrer Wirklichkeit betrachtet, ihr Wesen erkannt in ihrem Princip, die Schuld, die an ihr haftet, ins Auge gefaßt. Wir haben sodann, nachdem sich uns die verschiedenen Theorien zur Erklärung der Sünde als unzureichend ergeben hatten, den Grund ihrer Möglichkeit in der kreatürlichen Freiheit gefunden. Ist es uns nun gelungen darzutun, wie diese Freiheit als formale nothwendig mit ihrer Bestimmung zum Guten zugleich die Möglichkeit des Bösen ist, und wie sie dieß zu sein vermag unbeschadet des Wissens Gottes um die Welt und seines allmächtig allgegenwärtigen Wirkens in der Welt, so ist damit, daß überhaupt Sünde vorhanden ist im menschlichen Leben, erklärt, so weit überhaupt der Begriff der Sünde eine Erklärung ihres Ursprungs zuläßt.

Käme nun die Sünde, wenn gleich, wo sie immer wäre, eine tief innerliche Störung und Verfehrung, doch nur sporadisch vor im menschlichen Geschlecht, so also, daß nur ein Theil davon ergriffen wäre, ein anderer frei, so wäre unsre Aufgabe etwa nur noch ihre Entwicklung im Individuum zu beschreiben; dann könnten wir unsre Darstellung der Lehre von der Sünde für geschlossen achten. Wenn es sich nun aber, wie sich zeigen wird, nicht so verhält, wenn wir die Sünde vielmehr als allgemeine Beschaffenheit des menschlichen Lebens anerkennen müssen, so erwächst uns damit ein neues und nicht das leichteste Problem für unsre Untersuchungen. Es ist klar, daß sein Kernpunkt der Begriff der nach der kirchlichen Lehre an allen Nach-

kommen Adams mit Einer Ausnahme haftenden Ursünde (peccatum originale) ist. Diese Bezeichnung würde an sich noch die Möglichkeit verschiedner Annahmen über den Ursprung dieser Ursünde in allen denen, in welchen sie ist, offen lassen; indessen ist es bekannt, daß, seit überhaupt die kirchliche Lehrentwickelung den Begriff des peccatum originale gebildet, sie ihn auch immer in der Bedeutung einer durch Vererbung von den Stammältern auf die Nachkommen übergegangenen Sünde, also gleich Erbsünde genommen hat. Wir haben nun unbefangen zu untersuchen, wie weit wir nach den Ergebnissen unsrer bisherigen Forschungen, nach den sichern Thatsachen der Erfahrung und nach den leitenden Belehrungen der heiligen Schrift diesen Begriff uns anzueignen vermögen.

## Viertes Buch.

# Die Verbreitung der Sünde.

### Erstes Kapitel.

#### Die Allgemeinheit der Sünde als Thatsache der Erfahrung.

Wenn die Religion ihrer innersten Bedeutung nach gänzliche Hingebung an Gott ist, daß alles getheilte Wesen und alle Entzweigungen und Verwickelungen des menschlichen Lebens in der Einen absoluten Richtung sich lösen, so ist es sehr begreiflich, daß eine innige religiöse Gesinnung von vorn herein nicht eben geneigt sein wird dem Menschen vor dieser gänzlichen Hingebung, deren sie sich als eines Gezogenwerdens von der göttlichen Gnade bewußt ist, irgend einen andern eignen Besitz in der Sphäre seines Verhältnisses zu Gott und dessen heiligem Willen zuzuschreiben als Sünde und Schuld. Wo diese religiöse Innigkeit mit einem minder energischen sittlichen Bewußtsein gepaart ist, da werden sich jene bloß negativen Vorstellungen von dem natürlichen Zustande des Menschen als einem Zustande absoluter Schwäche, Ohnmacht und Nichtigkeit entwickeln; wo sie dagegen mit einer ernstern und tiefern sittlichen Ansicht und mit einem starken Gefühl für den Gegensatz zwischen den Principien der Selbstsucht und der göttlichen Liebe sich einigt, da wird sich ihr der natürliche Zustand des Menschen in einem

positivern Lichte darstellen als ein solcher, der in allen seinen Elementen lauter Widerstreben und Feindschaft gegen Gott ist.

Und der Verstand scheint zu bestätigen, was das Gemüth aussagt; denn Alles was ihm irgendwie nach einer Theilung zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen aussieht, ist ihm ein Stein des Anstoßes und verwickelt ihn, wenn er das Verhältnis, die Art des Zusammenwirkens göttlicher Gnade und menschlicher Willenskräfte im Werke der Erneuerung bestimmen soll, in die schwierigsten Aufgaben, während Alles viel einfacher verläuft, wenn ihm nur gestattet wird seiner Konsequenz rückwärtslos zu folgen und das Wollen des Geschöpfes, insofern es nicht ein von Gott gewirktes, nur eine Form für die Verwirklichung seines Willens ist, als lauter Nichtigkeit und Sünde zu betrachten.

Und doch läßt sich nicht leugnen, daß auf diesem Wege das religiöse Interesse sich nur weiter von dem entfernt, was es hier eigentlich sucht. Es sucht einen reinen Ausdruck für das Bewußtsein von dem absoluten Werth der Erlösung und ihrer innigen Aneignung. Aber dieses Bewußtsein enthält eben so die Anerkennung menschlicher Erlösungsfähigkeit in sich als die menschlichen Erlösungsbedürfnisse. Fordert nun das Bewußtsein der Erlösung das gleiche Festhalten beider Momente, so sind nicht bloß die Pelagianisirenden Vorstellungen auszuschließen, welche die Erlösungsfähigkeit auf Kosten der Erlösungsbedürftigkeit steigern, sondern eben so sehr jede Annäherung an Manichäische Ansichten, wie sie sich in der Steigerung der Erlösungsbedürftigkeit auf Kosten der Erlösungsfähigkeit verräth. Und dieses gleiche Festhalten wird um so nothwendiger sein, da, wie leicht einzusehen ist, auch dem vorgezogenen Moment die Beeinträchtigung und Unterdrückung des andern zum Untergange gereichen muß. Denn eine Erlösungsfähigkeit ohne Erlösungs-



bedürfniß würde eine Macht der Selbsterlösung sein, die, weil sie die Gebundenheit überhaupt aufhebt, doch gewiß ein innerer Widerspruch ist; eine Erlösungsbedürftigkeit aber ohne Erlösungsfähigkeit wäre ein Bedürfniß, für das es überhaupt keine Befriedigung gäbe, also auch schwerlich ein wirkliches Bedürfniß. —

Die Kontorbienformel führt im Artikel de peccato originis verschiedene Pelagianische, Semipelagianische und synergistische Vorstellungen vom menschlichen Verderben auf und fährt sodann, um den Umfang desselben richtiger zu bezeichnen, fort: Haec — dogmata — reiiciuntur, quia verbo Domini docemur, quod corrupta natura ex se et suis viribus in rebus spiritualibus et divinis nihil boni et ne minimum quidem utpote ullas bonas cogitationes habeat. Neque id modo, sed insuper etiam asserunt, quod natura corrupta ex se et viribus suis coram Deo nihil aliud nisi peccare possit\*). Demgemäß legt sie in dem Artikel de libero arbitrio ihren weitern Ausführungen über das Unvermögen desselben zu einem thätigen Antheil an dem Werke der Bekehrung folgenden Satz zum Grunde: Credimus, quod hominis non renati intellectus, cor et voluntas in rebus spiritualibus et divinis ex propriis naturalibus viribus prorsus nihil intelligere, credere, amplecti, cogitare, velle, inchoare, perscere, agere, operari aut cooperari possint, sed homo ad bonum prorsus corruptus et mortuus sit; ita ut in hominis natura post lapsum ante regenerationem ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua manserit aut restet, quibus ille ex se ad gratiam Dei praeparare se aut oblatam gratiam apprehendere aut ejus gratiae (ex sese et per se) capax esse possit aut se ad gratiam applicare aut accommodare aut viribus suis propriis aliquid ad conversionem suam vel ex tota vel ex dimidia vel ex minima parte conferre, agere, operari aut cooperari (ex se

---

\*) Sol. declar. art. I, p. 643. ed. Rechenb.

ipso tanquam ex semet ipso) possit\*). Weiterhin wird der unwiebergeborne Mensch in seinem Verhalten zur Belehrung und Wiedergeburt einerseits dem Stod und Stein gleichgesetzt, andererseits von diesem dadurch unterschieden, daß er, soviel an ihm sei, gegen den göttlichen Willen sich widerspenstig und feindselig beweiße\*\*).

Hier fallen nun die Folgerungen leicht in die Augen, die sich aus diesen Bestimmungen über die Größe des allgemeinen menschlichen Verderbens für die Prädestinationslehre ergeben wollen. Lehrt nämlich die Erfahrung, daß unter den Menschen, denen die Erlösung durch die Wirksamkeit der göttlichen Gnade dargeboten wird, Einige derselben theilhaftig werden, Andre nicht, so scheint dieser entgegengesetzte Erfolg aus einem verschiedenen Verhalten des menschlichen Willens sich auf keine Weise ableiten zu lassen, da dieser vor seiner Wiedergeburt der Fähigkeit die Gnade zu ergreifen oder sich an sie anzuschließen ja überall ermangeln soll. Worin also wird dieser verschiedne Erfolg seinen Grund haben als in dem göttlichen Willen, dem es in den Fällen, wo der Mensch das dargebotene Heil beharrlich verschmäht, eben nicht gefallen hat ihm den Gnadenbeistand zu erteilen, ohne den er Christum nicht annehmen, sondern nur verschmähen kann? — womit wir denn bei der gratia irresistibilis und dem decretum absolutum der partikularistischen Prädestinationslehre angelangt wären.

Aber von diesem Ziele will die Konlordienformel sich um jeden Preis entfernt halten; darum behauptet sie die Allgemeinheit des göttlichen Gnadenwillens\*\*\*), verwirft den Ausweg durch jenen kontradiktorischen Gegensatz zwischen einem geheimen und

\*) A. a. O. art. II, p. 656.

\*\*\*) A. a. O. p. 662. vgl. 672. 673.

\*\*\*) A. a. O. p. 805. 818 f.

dem offenbaren Willen Gottes \*) und will, daß ein Theil des menschlichen Geschlechts verloren geht, nicht aus dem göttlichen Vorherwissen oder Vorherbestimmen, sondern lediglich aus seinem eignen verkehrten Verhalten abgeleitet wissen \*\*). Wenn nun hiernach der göttliche Rathschluß über das Heil der Menschen ein durch das Verhalten derselben bedingter ist, so fragt sich: welches ist diese Bedingung, deren Nichterfüllung einen Theil der Menschen von dem Besiz des Heils ausschließt? Darauf antwortet zwar nicht ausdrücklich die Konkordienformel selbst, aber die ältere Lutherische Dogmatik in der weitern Entwicklung jener symbolischen Bestimmungen: der von Gott vorhergesehene Glaube an das Evangelium von Christo. Wir wollen hier die Schwierigkeiten, welche dieser dogmatischen Ansicht nach dem innern Zusammenhange ihrer Momente daraus erwachsen, daß doch nicht alle Menschen in Stand gesetzt werden von dem Evangelium etwas zu erfahren, unberührt lassen; aber wenn wir uns die tief innerliche Natur und lebenszeugende Macht dieses Glaubens im Sinne der evangelischen Lehre vergegenwärtigen, wie ließe sich dem gefallenem Menschen als solchem nach der vorher mitgetheilten Beschreibung seines Zustandes die Kraft zuschreiben diesen Glauben aus sich hervorzubringen? Von dieser Annahme, die nicht bloß den synergistischen Lehrtronus überschreiten, sondern ein specifisch von ihm verschiedenes Pelagianisches Princip sanktioniren würde, ist denn auch die Lutherische Theologie und die Konkordienformel selbst weit entfernt; wie sie an der oben angeführten Stelle aus dem zweiten Artikel und an vielen andern auch das credere posse dem unwiedergeborenen Menschen entschieden abspricht, so schreibt sie überall die Bewirkung alles dessen, was zu unsrer Belehrung

\*) A. a. O. p. 807.

\*\*\*) A. a. O. p. 809. 818.

gehört, also vor Allem die Hervorbringung und Erhaltung des Glaubens der Wirksamkeit des heiligen Geistes im Menschen zu \*).

Allein wenn nun hiernach Gott die Erfüllung der Bedingung im menschlichen Verhalten, an welche er die Erwählung zum ewigen Leben geknüpft hat, selbst hervorbringen muß durch seine Wirksamkeit im Menschen, so folgt die Nichterfüllung der Bedingung ja nothwendig aus dem Fehlen dieser Wirksamkeit und des göttlichen Willens dazu, und umgekehrt, aus der Nichterfüllung der Bedingung folgt, daß es eben Gottes Wille nicht gewesen sein muß diesem Menschen den zur Annahme des Heils nöthigen Beistand zu leisten; womit denn die *gratia univorsalis* und das *decretum conditionatum* sich doch wieder in die *gratia particularis* und das *decretum absolutum* auflöst. Keinesweges, wäre im Sinne der Konkordienformel zu antworten, denn der heilige Geist wirkt den seligmachenden Glauben nicht unmittelbar im Innern des Menschen, sondern durch das Gnadenmittel des göttlichen Wortes als sein Organ, und von dem Menschen hängt es ab, ob er dieses Gnadenmittel gebrauchen oder verschmähen will. Darum bezeichnet ja auch die Konkordienformel gleich zu Anfang ihres Artikels *de libero arbitrio* als die Klippen, welche die rechte Lehre von dem Antheil der menschlichen Freiheit an der Bekehrung zu vermeiden habe, nicht bloß die synergetischen Ansichten, sondern eben so sehr nach der andern Seite hin die Meinung der Enthufiasten, der spiritualistischen Sekten jener Zeit, daß Gott den Menschen ohne irgend ein kreatürliches Mittel oder Instrument, ohne äußerliche Predigt und Anhörung des göttlichen Wortes durch seinen Geist bekehre.

---

\*) Art. II, p. 676: *Deus — fidem aliasque pietatis virtutes in nobis accendit, ita quidem ut haec omnia solius Spiritus Sancti dona sint atque operationes* — um nur Eine Stelle unter vielen andern anzuführen.

Und gewiß mit vollem Recht behauptet die Formel im Einklang mit der Augsburgerischen Konfession\*) und den Smaltdaldischen Artikeln\*\*) so wie mit mehreren Bekenntnissen der reformirten Kirche\*\*\*), daß sich die befehlende Wirksamkeit des heiligen Geistes überall durch das göttliche Wort vermittelt, und nur das Eine wäre hier zu wünschen gewesen, daß die altprotestantische Theologie der Mannichfaltigkeit in den Formen dieser Vermittelung weitem Raum gelassen hätte. Allein folgt nicht daraus nothwendig, daß der Mensch vor seiner Bekehrung und vor der Wirksamkeit der göttlichen Gnade in seinem Innern eines Zuges und Verlangens nach den ewigen Gütern, die das göttliche Wort darbietet, fähig sein müsse? Denn was sonst als ein solches Verlangen soll ihn denn bewegen können sich um das göttliche Wort zu kümmern? Und unter dieser Voraussetzung läßt sich auch einsehen, wie Alle, denen das göttliche Wort sich darbietet, des darin verkündigten Heils nur durch eigne Verschuldung, nämlich durch Unterdrückung jenes Zuges verlustig gehen können. Aber nicht minder klar ist, daß dann die obigen Bestimmungen der Konfessionsformel über den Umfang des sittlichen Verderbens und über die Vernichtung der Willensfreiheit durch dasselbe sich eine Einschränkung im Sinn und Geist des Melancthonischen Synergismus, den sie verwerfen, gefallen lassen müssen †).

\*) Art. V. XVIII.

\*\*) P. III, Art. VIII.

\*\*\*) Z. B. Conf. Helvet. II, art. XIV. (Coll. Conf. ed. Niemeyer p. 491) art. XVI. (a. a. O. p. 496) Conf. Belg. art. XXIV. (a. a. O. p. 375).

†) Natürlich ohne daß sie sich die Formel von den tres causae conversionis so wie die Bezeichnung des menschlichen Antheils durch *cooperatio* anzueignen brauchten; denn beide drücken das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in diesem Proceß allerdings auf eine schiefe Weise aus. Es ist eben nur die Empfänglichkeit für die Erlösung, welche in

Indessen hat auch gegen diese Folgerung und Alles, was sich weiter aus ihr ergeben will, der Scharfsinn der Kontordienformel die nöthigen Vorkehrungen getroffen. Dabei soll es bleiben, daß der Mensch die Freiheit in geistlichen Dingen in demjenigen Lebensgebiet, welches sich auf sein Verhältniß zu Gott bezieht, durch die Erbsünde gänzlich eingebüßt habe. Dagegen sei dem gefallen Menschen eine Freiheit in äußerlichen und natürlichen Dingen geblieben, vermöge deren er zwar zum Erwerb der wahren geistlichen Gerechtigkeit unmittelbar nichts beizutragen, wohl aber sich eines rechtschaffenen Lebenswandels zu befleißigen im Stande sei (*externa honesta vita* — von der Apologie *iustitia rationis* genannt — sonst *iustitia civilis*)\*). Allerdings kann nach dem Lehrbegriff der Kontordienformel ein innerliches Verlangen nach dem göttlichen Wort den natürlichen Menschen nicht zur Beschäftigung mit demselben in Schriftlesen oder Predigthören bewegen, da er ja gegen das göttliche Wort nur Abneigung und Feindschaft in seinem Herzen tragen soll\*\*). Jede Reigung zu dem Inhalt des göttlichen Wortes, auch die leiseste, kann vielmehr selbst nur eine Wirkung des heiligen Geistes durch das Wort sein. Wohl aber steht es noch in der Gewalt des unwiedergeborenen Menschen, ob er sich durch Antriebe, die in das Gebiet jenes Strebens nach äußerlicher Ehrbar-

jenem Verlangen sich bethätigt; diese Empfänglichkeit ist aber weder eine Ursache der Belehrung, noch im strengen Sinne ein Mitwirken zu der göttlichen Wirksamkeit.

\*) Art. I, p. 640. II, p. 663. Die ältern Dogmatiker unsrer Kirche unterscheiden im Gebiet des freien Willens nach der Vollständigkeit seines Begriffes ein *hemisphaerium superius* und ein *hemisphaerium inferius*. Das erstere, lehrten sie, habe der freie Wille im natürlichen Menschen eingebüßt, im letztern dagegen, in welches jene *justitia civilis* und andres damit Zusammenhängende fällt, besitze er noch *aliquo modo* seine Freiheit, s. B. Quenstedt, *syst. theol.* P. II, c. III, sect. I, th. 7 f.

\*\*\*) Art. II, p. 660. 661.

leit oder in das seiner natürlichen Wißbegierde fallen, bewegen lassen will das Wort Gottes zu hören und zu lesen oder nicht\*).

Hiernach also wäre dieß der Punkt, auf dem die Bedingtheit des göttlichen Rathschlusses mit ihrem ganzen Gewicht ruht, in dem die Entscheidungen über ewiges Heil oder Verderben sich zusammendrängen — der Gebrauch oder Nichtgebrauch des Gnadenmittels, entspringend nicht aus einem Unterschiede zwischen Hinnéigung zu den göttlichen Dingen und Abneigung vor denselben, sondern aus Motiven, die nach der strengen Forderung des Dogmas selbst schlechterdings kein inneres Verhältniß zu dem dargebotenen Gut haben dürfen. Aber grade darum weil ihm hiernach dieses innere Verhältniß fehlt, vermag jener Punkt eine solche Last gar nicht zu tragen. Daß die Wirksamkeit der göttlichen Gnade sich durch ein innres Sichhingeben des Menschen bedingt und diesem Verhalten damit eine entscheidende Bedeutung einräumt, läßt sich mit dem Ernst des allgemeinen göttlichen Gnadenwillens, den die Lutherische Theologie mit vollem Recht

---

\*) Art. II, p. 671 u. a. Sl. Die Konfessionsformel bestimmt zwar nirgends die Natur dieser Antriebe; doch liegt das oben Gesagte offenbar im Zusammenhange ihrer Sätze. Jedenfalls ist es nicht im Sinne der Konfessionsformel dem Anhören oder Lesen des göttlichen Wortes solche Motive unterzulegen wie Strauß thut, Christl. Glaubenslehre B. 2, S. 446. Genauere Bestimmungen im obigen Sinne giebt schon Regid. Hunnius, de providentia Dei et aeterna praedestinatione p. 235. 243, und nach seinem Vorgang die Dogmatiker des siebzehnten Jahrhunderts. So schreibt Quenstedt dem natürlichen Menschen das Vermögen äußerer heiliger Handlungen, der actiones paedagogicae, zu, z. B. die Kirche zu besuchen, das Wort Gottes zu hören, sich darüber mit Andern zu unterreden, die heilige Schrift zu lesen. Aber er beschränkt den Satz sogleich — nach Hülfemann — dahin, daß, wenn zu dem allgemeinen Verlangen die göttlichen Dinge zu wissen ein Verlangen nach ewigem Heil oder ein aus Ehrfurcht vor Gott entspringendes Verlangen der Gewohnheit des Sündigens zu entsagen hinzukomme, dieß nicht der Natur, sondern der gratia praeveniens angehöre, a. a. O. sect. I, th. 6.

gegen den Partikularismus eifrig behauptete, wohl vereinbaren; dagegen widerstreitet es diesem ernstern Gnadentwillen, daß solche entscheidende Bedeutung einem menschlichen Verhalten, dem jede religiös-sittliche Dignität ausdrücklich abgesprochen wird, zukommen soll. Auch bleibt der Mensch im gefallen Zustande doch geistiges Wesen, und soll er der Wirksamkeit des göttlichen Geistes theilhaftig werden, so kann dieß nicht mechanisch durch ein bloß leidendes Verhalten geschehen, sondern nur in der Weise eines geistig-lebendigen Empfangens, welches ein Thätigsein unmittelbar in sich schließt. Wenn diese geistige Empfänglichkeit durch die Sünde vernichtet sein soll, wo wäre dann auch ein Band zu finden zwischen dem alten und neuen Menschen, eine Bürgschaft der Identität des Subjektes in beiden Zuständen, wie sie der Begriff der Erlösung in seinem Unterschiede von dem der Schöpfung im strengen Sinne fordert? Um die Flacianischen Vorstellungen mit ihren Manichäischen Konsequenzen auszuschließen, reicht es keinesweges hin mit der Konfordinformel\*) dieses festzuhalten, daß in dem un- und wiedergeborenen Menschen, wie in dem Menschen vor und nach dem Fall, doch die Natur im metaphysischen Sinne dieselbe sei, daß die reichen Quellen ihrer mannichfachen Kräfte und Gaben auch in dem durch die Sünde entstandenen Zustande nicht aufgehört haben zu fließen; sondern es muß zu diesem Zweck auch die Identität des Menschen als sittlichen Wesens vor und nach der Erlösung gewahrt werden, was jenes Vermögen zu einer *externa honesta vita*, das *liberum arbitrium in rebus civilibus* noch nicht leistet\*\*). Ja selbst um nur begreiflich zu machen,

\*) Art. I, de pecc. orig. p. 643 ff.

\*\*) Über diese einfache Verneinung aller vires spirituales vom natürlichen Zustande des Menschen scheint die Konfordinformel an einer Stelle entschieden hinauszugehen, art. II, p. 657: *Etsi humana ratio seu naturalis intellectus hominis obscuram aliquam notitiae illius sein-*



wie sich Jemand zum äußern Gebrauch des Gnadenmittels, ohne welchen der heilige Geist sein inneres Werk nicht beginnt, zu entschließen vermag, muß nothwendig ein innerer Anknüpfungspunkt für die Erneuerung im natürlichen Menschen angenommen werden. Denn wenn er innerlich dem Inhalt des Evangeliums nur widerstreben kann\*), und wenn die Antriebe zum Anhören desselben ihm nur aus jenem äußerlichen und niedern Lebensgebiet kommen, in welchem er noch eine gewisse Freiheit hat, obgleich auch nur eine sehr geschwächte\*\*), wie sollten diese schwachen Antriebe nicht immerfort durch jenes viel stärkere Widerstreben überwältigt und unterdrückt werden?

Da nun andrerseits nach dem Zeugniß der Erfahrung nicht Alle, die dem Gebrauch des göttlichen Wortes, dem Lesen der

---

titulam reliquam habet, quod sit Deus, et particulam aliquam legis tenet: tamen etc. Aber wenn diese Anerkennung auf den Zusammenhang ihrer Lehre vom natürlichen Zustande und der Erlösung einen Einfluß ausübt, so ist es doch nur der, daß der Funke dieser Erkenntniß dem Menschen das äußerliche (historische) Verständniß von dem Inhalt des göttlichen Wortes überhaupt erst möglich macht. Aus diesen Bestimmungen entwickelt sich dann bei den orthodoxen Dogmatikern der sonderbare Lehretropus, daß das göttliche Ebenbild — nach ihrer Auffassung dieses Begriffes — in der verderbten Natur zwar gänzlich verloren gegangen, aber doch einige Trümmer desselben übrig gelassen seien (*divinae imaginis amissio et quidem totalis, remanentibus saltem quibusdam sive ruderibus sive vestigiis*, sagt Cuenstedt a. a. O. c. II, sect. I, th. 25), welche eben das Vermögen des Menschen zu jenen *actiones paedagogicas* bedingen. Die Augsburger. Konf. verneint in ihrem 18ten Art. bloß, daß der freie Wille ohne den heiligen Geist die Kraft habe die geistliche Gerechtigkeit hervorzubringen; ja in den darauf folgenden Worten könnte man sogar eine Begünstigung semipelagianischer Vorstellung finden — in dem einschränkenden aut certe peragere der aus (Pseudo-) Augustinus mitgetheilten Stelle —, wenn sich das Bekenntniß für jedes einzelne Wort eines Citats außer dem Zweck seiner Anführung verantwortlich machen ließe.

\*) Art. II, p. 660. 661. 672.

\*\*\*) Art. I, p. 640.

Schrift und dem Hören der Predigt, sich nicht entziehen, zum wahren und lebendigen Glauben gelangen, so ließ sich, wenn man auch hier der partikularistischen Prädestinationslehre den Zugang abschneiden wollte, die Anerkennung doch nicht umgehen, daß das wirkliche Eintreten der göttlichen Gnadenwirkung in die Seele eines Menschen auch an eine innere Bedingung geknüpft sei. Das Interesse des dogmatischen Systems, wie es einmal die synergistische Ansicht als eine Ausweichung nach der Pelagianischen Seite hin von sich ausgeschlossen hatte, schien befriedigt zu sein, wenn es gelang diese innere Bedingung lediglich negativ zu fassen.

Die Konfordinformel zwar enthält hierüber noch keine deutliche und in sich selbst zusammenstimmende Festsetzung, sondern erst die Dogmatiker des siebzehnten Jahrhunderts gehen genauer auf dieses Problem ein. Schon Gerhard unterscheidet zu diesem Zweck zwischen einem *nolle privativum* und einem *nolle positivum* oder auch zwischen einer *malitia originalis* und einer *actualis pertinacia* \*). Schärfer aber behandelt diesen Punkt nach dem Vorgange anderer Dogmatiker (Quenstedt \*\*) Alles kommt hier an auf den Unterschied zwischen der natürlichen, d. h. aus der verderbten menschlichen Natur von selbst entspringenden Abneigung und dem hartnäckigen, geflissentlich genährten Widerstreben gegen das göttliche Wort. Die erste Art des Widerstrebens setzt sich dem göttlichen Wort überall entgegen und kann nur durch die Wirksamkeit des heiligen Geistes — als *gratia praeparans* — überwunden werden. Die zweite Art des Widerstrebens überwindet der heilige Geist nicht, weil sein Wirken nicht ein untwiderstehliches ist; ihrer sich

\*) *Loci theol. loc. de lib. arbitr. §. 81. loc. de elect. et reprob. §. 139.*

\*\*) *Syst. theol. P. III, cap. VII, sect. 1, th. 25 seq. sect. 2, buaest. 1—3. Rgl. Baier, Comp. theol. posit. P. III, c. IV, §. 38. 39.*

zu enthalten ist Sache des Menschen, und das Vermögen dazu liegt allerdings in seinen natürlichen Kräften. Mit Hilfe dieser Unterscheidung war es denn möglich zusammenzubringen, was in der Konfessionsformel sich zu widersprechen scheint, einerseits zu lehren, der Mensch widerstrebe dem Wort und Willen Gottes, bis ihn Gott vom Tode der Sünde erwecke, erleuchte und erneuere \*), andererseits die Behauptung abzulehnen, der heilige Geist werde den ihm Widerstrebenden gegeben \*\*).

So wäre denn also die Bedingung von Seite des Menschen, an welche die Bekehrung desselben geknüpft ist, nur diese bloß negative, daß er sich des muthwilligen und hartnäckigen Widerstrebens gegen die sich ihm anbietende Gnade enthalte; was dann den Begriff einer lediglich passiven Erlösungsfähigkeit (*capacitas passiva*) giebt. Aber ist diese Bedingung wirklich so ganz negativ, wie sie auf den ersten Blick erscheint? Wenn das menschliche Herz vor und abgesehen von den Wirkungen der Erlösung in ihm schlechterdings kein andres Verhältnis zu dem Inhalt des göttlichen Wortes hat als das der Abneigung und des Widerstrebens, so muß ja dieses Widerstreben, wenn und so oft das göttliche Wort ihm entgegentritt, sich behaupten und so sich von selbst und überall — denn was gäbe es im menschlichen Herzen, was es daran zu hindern vermöchte? — zu jenem höhern Grade, dem hartnäckigen und boshaften Widerstreben, steigern. Es hilft dann nichts zu sagen, daß jenes natürliche Widerstreben doch von der Wirksamkeit des heiligen Geistes überwunden werde; denn wenn sie ihren Kampf gegen dasselbe beginnt — was doch nur geschehen kann, insofern dem Menschen das Wort schon dargeboten ist —, findet sie nicht mehr bloß dieses natürliche Widerstreben rein für sich, sondern sich steigern

---

\*) Sol. declar. art. II, p. 673.

\*\*\*) N. a. O. p. 679.

und vertiefend zum hartnäckigen Widerstreben. Das Resultat wäre also, daß Niemand des Heiles theilhaftig würde. Wenn nun dieß aller Erfahrung und allen Voraussetzungen widerspricht, so fragt sich, wie diese Steigerung des natürlichen Widerstrebens, welches für sich genommen von der Wirkung des göttlichen Geistes überwunden wird, zu dem hartnäckigen Widerstande, welcher nicht überwunden wird, verhütet werden soll? Der Ausweg, daß eben die Wirksamkeit des heiligen Geistes selbst diese Steigerung in einem Theil derer, die das Wort hören, verhüte, ist uns verschlossen; denn die Aufgabe ist ja hier dasjenige Verhalten des Menschen erst festzustellen, wodurch das erste Eintreten dieser Wirksamkeit in sein Inneres eben bedingt ist. Oder ist es damit so gemeint, daß die Erfüllung dieser Bedingung selbst wieder lediglich Werk des göttlichen Geistes sein soll, so führt dieser Ausweg sofort wieder zur Annahme einer unbedingten Vorherbestimmung und zwar, bei dem entgegengesetzten Erfolge der Gnadenarbeitung, zu jener abschreckenden Theorie von dem doppelten Willen in Gott zurück. Sich aber auf äußere Umstände und Fügungen zu berufen, durch welche viele Menschen für die Wirksamkeit des heiligen Geistes vorbereitet und so die Fortentwicklung jenes natürlichen Widerstrebens zum muthwilligen in ihnen verhindert werde, das ist, wie sich ganz von selbst versteht, nur statthaft, wenn man irgend eine innere Empfänglichkeit des menschlichen Herzens für die heilsame Abseht dieser äußern Fügungen schon voraussetzt.

Und eben die Anerkennung einer im natürlichen Zustande noch vorhandenen Empfänglichkeit des menschlichen Herzens für die Wirkungen der Gnade, einer Empfänglichkeit, deren Begriff allerdings mehr enthält, als jene *capacitas mere passiva*, ist es, zu der die Lutherische Dogmatik durch ihre eigne Konsequenz mit großer Gewalt getrieben wird, insofern sie die unbedingte Prädestination und die Flacianische Übertreibung

wirklich von sich abhalten will. Allein dieß führt dann rückwärts nothwendig zu einer Einschränkung der obigen Bestimmungen über den Umfang des natürlichen Verderbens. Denn jene Empfänglichkeit hat zu ihrer Voraussetzung ein eben den widerstrebenden Richtungen vorhandenes Element von Hinneigung zum Inhalt des göttlichen Wortes, welches also die allgemeine Herrschaft der Sünde noch übrig gelassen haben muß. Soll jene Steigerung des natürlichen Widerstrebens zum muthwilligen verhütet werden können, so muß es im natürlichen Zustande des Menschen etwas geben, was jenem Widerstreben überhaupt entgegenwirkt. Daraus ergibt sich weiter, daß auch die sittliche Freiheit, das Vermögen dem höhern Zuge in unsrer Natur, auf dem jenes Element von Hinneigung zum göttlichen Wort beruht, zu folgen oder seiner nicht zu achten, im natürlichen Zustande wenn gleich gehemmt und in schwierige Verwickelungen hineingebrängt doch nicht vernichtet sein kann\*).

\*) Dieses Resultat und seine Begründung ist die Rehrseite zu dem von Schleiermacher in der Abhandlung über die Erwählung S. 10 f. geführten Beweis, daß das Lutherische Dogma, wenn es seine anti-synergistischen Bestimmungen konsequent festhalten wolle, die unbedingte Vorherbestimmung annehmen müsse. Schleiermacher geht nun freilich noch weiter; er ist mit Calvin überzeugt, daß die Nichtanerkennung dieser Prädestination bei folgerichtigem Verfahren nothwendig zum vollen Pelagianismus hinüberführe. Um uns indessen deutlich zu machen, wie in Schleiermachers Sinne die kirchlichen Gegensätze eigentlich zu stehen kommen, mögen wir uns erinnern, daß er dem Calvinischen Dogma seine Zustimmung nur unter der Bedingung seiner Korrektur durch die ἀνομιαν παράνομον erteilt — offenbar doch um die Abweichung nach der entgegengesetzten Seite, der Manichäischen, zu vermeiden. — Zu vergleichen ist übrigens mit der obigen Ausführung die meisterhafte Abhandlung von Rijsch über die Erbünde in seiner protest. Beantwortung der Köhler'schen Symbolik. (Theolog. Stud. und Krit. 1834, B. 2, S. 249 ff.)

Unter den neuern Dogmatikern hat besonders Thomafius den Lehrbegriff der Kontordienformel zu rechtfertigen versucht. Th. geht davon aus, daß der natürliche Mensch eben kein andres Vermögen habe in Beziehung auf das Heil in Christo als die Fähigkeit von Gott belehrt zu werden, unter Voraussetzung der göttlichen Lebensführung, die ihn in den Bereich des verkündigten Wortes gebracht, die Fähigkeit das Wort Gottes fleißig zu hören. Thut er dieß, so wirkt der h. Geist auf sein Inneres und theilt ihm die wirkliche Empfänglichkeit mit, so daß er nun erst den Inhalt des Wortes entweder mit bewußter Freiheit von sich abweisen oder ihn auf sich fortwirken lassen kann. Das sind die unvermeidlichen Bewegungen (motus inevitabiles) des Musäus, Quenstedt und anderer Dogmatiker, z. B. die Erinnerung an begangene Sünden, der Gedanke an die Vermeidung von Freveln. Damit „ist der Anfang der Bekehrung ermöglicht, die Macht der Selbstentscheidung ist so weit wieder hergestellt, daß von da aus ein weiterer Fortschritt erfolgen kann, die Persönlichkeit ist für die Wirkung des h. Geistes geöffnet. Der Anfang der Bekehrung selbst besteht darin, daß der h. Geist — den Willen bewegt sich von dem Unheil der Sünde abkehren zu wollen und der Gnade Gottes in Christo sich zuzukehren. — Auch dieser Moment hat seine Kausalität ausschließlich“ (? nach dem Obigen doch nur der Möglichkeit nach) „an der wirkenden Gnade des h. Geistes, aber er ist — vermittelt durch des Menschen eigne, bewußte Willensbewegung, die selbst wieder Resultat göttlicher Gnadenwirkung war. Unausweichlich und unentrinnbar ist nur der erste Eindruck: schon diese zweite, tiefere“ (Gnadenwirkung?) „ist es nicht mehr. Denn ihm“ (ih?) „vermag sich der Mensch zu entziehen; er kann auf Grund der ihm jetzt verliehenen Selbstentscheidung sich für das Beharren in der Sünde bestimmen, statt

von dem neuen göttlich gefegten Anfange aus gegen das Alte zu reagiren“ \*).

Das Wort des Evangeliums also ist es, welches diese neuen Bewegungen in dem menschlichen Herzen schafft, und der aufmerksame Hörer (oder Leser) des Wortes empfängt diese Eindrücke. Aber woher soll ihm diese Aufmerksamkeit kommen, als aus einem in den Tiefen seiner Seele sich regenben Verlangen nach Frieden, nach Lösung des Zwiespaltes, in dem er sich findet? giebt er den Regungen dieses Verlangens niemals Raum, so wird er entweder das Wort des Evangeliums niemals hören oder lesen oder er wird auf das tausendmal gehörte oder gelesene Wort, auf dessen Beziehung zu seinen innern Zuständen nicht achten. Nur von diesen Regungen eines tiefen Verlangens aus begreift sich die Bedeutung, die diesem aufmerksamem Hören des Wortes beigemessen wird, während, wenn bei dem Hören oder Nichthören des Wortes nur Motive der iustitia civilis im Spiele sein sollten, die göttliche Anknüpfung der Möglichkeit des ewigen Heils an das Hören des Wortes ein unauflösliches Räthsel, ja der stärkste Widerspruch gegen die Wahrheit der göttlichen Liebe und Gnade wäre. — Also jene Eindrücke des göttlichen Wortes auf das Herz des Hörers sind keinesweges unausweichlich und unentrinnbar; das empfängliche Verhalten des Einzelnen entscheidet darüber, ob er diese Eindrücke erfährt. Analysiren wir diese Empfänglichkeit, so wird sie sich nicht entwickelt haben ohne mancherlei Führungen Gottes, die dem leimenden Bedürfniß, ehe es zum Worte Gottes sich wendete, entgegenkamen. Allein diese göttlichen Führungen müssen wir doch, weil sie eben von dem Worte unabhängig sind, wohl unterscheiden von dem Wirken des heiligen Geistes

---

\*) Christi Person und Werk, Th. 3, Abth. 1, S. 465—469 (zweite Aufl.).

Unter den  
 sius den Lehr  
 sucht. Th. 9  
 kein andres  
 als die F  
 zung  
 verlü  
 fleiß  
 2

... durch eine innere Wirkung  
 — Dasselbe empfängliche Ver-  
 halten entscheidet, ob diese Eindrücke  
 weiter führen. Ist es ihm die  
 seines Herzens mit Gott in lebendige  
 so wird Gottes Gnade ihn durch das  
 Erkenntniß leiten; vernachlässigt er den Zug  
 zu Gott, so dienen diese Eindrücke nur dazu ihn der evange-  
 lischen Wahrheit mehr zu entfremden. Will man, wie Tho-  
 mas Aquinas thut, dieses empfängliche Verhalten des Einzelnen rein  
 als Folge des empfangenen Eindrucks, als Wirkung des heiligen  
 Geistes, die durch kein inneres Entgegenkommen bedingt ist,  
 betrachten, so muß, da die *capacitas passiva* in allen denen,  
 die das Wort hören, die gleiche sein soll, der Grund des  
 Unterschiedes zwischen den die erste Wirkung des göttlichen Wor-  
 tes Bewahrenden und den sie aus der Seele Verdrängenden  
 nicht in ihnen selbst, sondern zunächst in äußern Umständen,  
 die etwa in dem Einen die Bewahrung, in dem Andern die  
 Verdrängung des empfangenen Wortes begünstigen, zuletzt aber  
 in dem göttlichen Wollen oder Nichtwollen liegen. Es ist Got-  
 tes ewige Wahl, durch die der h. Geist in einem Theil der  
 das Wort des Evangeliums innerlich Empfangenden zu wirken  
 beginnt (abgesehen davon, daß diese Empfänglichkeit selbst wie-  
 der ein Werk des h. Geistes ist), in einem andern Theil nicht.  
 So führt uns die auf dem göttlichen Willen beruhende Dupli-  
 cität des Resultates der Berufung zurück auf eine absolute  
 Prädestination als alleinige Ursache der Theilnahme der Einen  
 am ewigen Heil, der Andern am ewigen Verderben. Schreckt uns  
 das Mißbehaupt dieser absoluten Prädestination, nun so müs-  
 sen wir eben anerkennen, daß die *capacitas mere passiva* nicht  
 die angemessene Bezeichnung des natürlichen Zustandes ist, son-  
 dern daß die göttliche Vorherbestimmung sich irgendwie durch die



Empfänglichkeit (Receptivität, von der Passivität wohl zu unterscheiden) des Einzelnen, welche er entweder gewähren lassen oder unterdrücken und ersticken kann, bedingt hat. Dabei ist diese Empfänglichkeit, eben als solche, doch nimmermehr eine Ursache des Heils, auch nicht eine mitwirkende, weil sie eben für sich schlechterdings nichts zu wirken, sondern nur die göttliche Kraft, die die Belehrung wirkt, aufzunehmen vermag \*). Also die ganze Erneuerung des Menschen ist nach Anfang, Fortgang und Vollendung ein Werk der Gnade und uns bleibt nichts übrig als der rettenden Macht dieser Gnade gegenüber unsre völlige Heillosigkeit und Ohnmacht anzuerkennen \*\*).

\*) Wir dürfen uns hier nicht irre machen lassen durch das, was die Empfänglichkeit sonst im Verhältnis des Menschen zu einer wirkenden Ursache bedeutet. Im Gebiet des Endlichen sind uns nirgends Ursachen gegeben, welche auf unser Inneres in bewußten Zuständen unmittelbar zu wirken vermöchten, sondern wir können uns ihnen durch unsern Willen entweder öffnen oder verschließen. Auch das göttliche Wirken im Menschen bedingt sich ursprünglich durch eine solche Willensentscheidung; aber ist ihm das Herz einmal geöffnet; so ist es doch nichts desto weniger ein unmittelbares.

\*\*) Richtiger als Thomastius beschreibt Luthardt, die Lehre vom freien Willen und seinem Verhältnis zur Gnade S. 463, diesen innern Vorgang. Die Unwillkürlichkeit ihrer Entstehung giebt diesen Bewegungen (die von unsern eignen Willensentscheidungen unabhängig sind, die über uns, nicht zunächst aus uns kommen) die Bedeutung einer Aufforderung für den Menschen. Wie eine Frage treten sie an ihn heran, daß er mit seiner Selbstentscheidung darauf antworte. Indem sie den Betrug der Sünde für sein Erkennen zerstören und das Band der Sünde für seinen in Bewegung zu Gott hin gesetzten Willen lösen, wirken sie befreiend und bestimmend auf sein persönliches Geistesleben. Dadurch machen sie ihm eine entsprechende Selbstentscheidung möglich. Nicht ein neues Wollen selbst, nicht ein aktives, bestimmtes Verhalten wirken und geben sie ihm, aber sie ermöglichen ihm dasselbe in wirksamer Weise. Sie richten seinen Blick auf seine Sünde und Gottes Gnade. Da kommt es nun darauf an, ob er ihn darauf gerichtet sein lassen will. Sie ziehen ihn zum Gott der Gnade. Da kommt es nun darauf an, ob er sich zu ihm ziehen lassen will. Die natürliche Selbstheit sträubt sich dagegen. Aber es ist die

und können nicht zugeben, daß sie durch eine innere Wirkung die Empfänglichkeit erzeugen. — Dasselbe empfängliche Verhalten wird dann auch darüber entscheiden, ob diese Eindrücke den davon Betroffenen weiter führen. Ist es ihm die wichtigste Angelegenheit seines Herzens mit Gott in lebendige Gemeinschaft zu treten, so wird Gottes Gnade ihn durch das Wort zu weiterer Erkenntniß leiten; vernachlässigt er den Zug zu Gott, so dienen diese Eindrücke nur dazu ihn der evangelischen Wahrheit mehr zu entfremden. Will man, wie Thomasius thut, dieses empfängliche Verhalten des Einzelnen rein als Folge des empfangenen Eindrucks, als Wirkung des heiligen Geistes, die durch kein inneres Entgegenkommen bedingt ist, betrachten, so muß, da die *capacitas passiva* in allen denen, die das Wort hören, die gleiche sein soll, der Grund des Unterschiedes zwischen den die erste Wirkung des göttlichen Wortes Bewahrenden und den sie aus der Seele Verdrängenden nicht in ihnen selbst, sondern zunächst in äußern Umständen, die etwa in dem Einen die Bewahrung, in dem Andern die Verdrängung des empfangenen Wortes begünstigen, zuletzt aber in dem göttlichen Wollen oder Nichtwollen liegen. Es ist Gottes ewige Wahl, durch die der h. Geist in einem Theil der das Wort des Evangeliums innerlich Empfangenden zu wirken beginnt (abgesehen davon, daß diese Empfänglichkeit selbst wieder ein Werk des h. Geistes ist), in einem andern Theil nicht. So führt uns die auf dem göttlichen Willen beruhende Duplicität des Resultates der Berufung zurück auf eine absolute Prädestination als alleinige Ursache der Theilnahme der Einen am ewigen Heil, der Andern am ewigen Verderben. Schreckt uns das Nebusenhaupt dieser absoluten Prädestination, nun so müssen wir eben anerkennen, daß die *capacitas mere passiva* nicht die angemessene Bezeichnung des natürlichen Zustandes ist, sondern daß die göttliche Vorherbestimmung sich irgendwie durch die

Empfänglichkeit (Receptivität, von der Passivität wohl zu unterscheiden) des Einzelnen, welche er entweder gewähren lassen oder unterdrücken und ersticken kann, bedingt hat. Dabei ist diese Empfänglichkeit, eben als solche, doch nimmermehr eine Ursache des Heils, auch nicht eine mitwirkende, weil sie eben für sich schlechterdings nichts zu wirken, sondern nur die göttliche Kraft, die die Belehrung wirkt, aufzunehmen vermag \*). Also die ganze Erneuerung des Menschen ist nach Anfang, Fortgang und Vollendung ein Werk der Gnade und uns bleibt nichts übrig als der rettenden Macht dieser Gnade gegenüber unsre völlige Heillosigkeit und Ohnmacht anzuerkennen \*\*).

\*) Wir dürfen uns hier nicht irre machen lassen durch das, was die Empfänglichkeit sonst im Verhältnis des Menschen zu einer wirkenden Ursache bedeutet. Im Gebiet des Endlichen sind uns nirgends Ursachen gegeben, welche auf unser Inneres in bewußten Zuständen unmittelbar zu wirken vermöchten, sondern wir können uns ihnen durch unsern Willen entweder öffnen oder verschließen. Auch das göttliche Wirken im Menschen bedingt sich ursprünglich durch eine solche Willensentscheidung; aber ist ihm das Herz einmal geöffnet, so ist es doch nichts desto weniger ein unmittelbares.

\*\*) Richtiger als Thomastus beschreibt Luther die Lehre vom freien Willen und seinem Verhältnis zur Gnade S. 463, diesen innern Vorgang. Die Unwillkürlichkeit ihrer Entstehung giebt diesen Bewegungen (die von unsern eignen Willensentschlüssen unabhängig sind, die über uns, nicht zunächst aus uns kommen) die Bedeutung einer Aufforderung für den Menschen. Wie eine Frage treten sie an ihn heran, daß er mit seiner Selbstentscheidung darauf antworte. Indem sie den Betrug der Sünde für sein Erkennen zerflören und das Band der Sünde für seinen in Bewegung zu Gott hin gesetzten Willen lösen, wirken sie befreiend und bestimmend auf sein persönliches Geistesleben. Dadurch machen sie ihm eine entsprechende Selbstentscheidung möglich. Nicht ein neues Wollen selbst, nicht ein aktives, bestimmtes Verhalten wirken und geben sie ihm, aber sie ermöglichen ihm dasselbe in wirksamer Weise. Sie richten seinen Blick auf seine Sünde und Gottes Gnade. Da kommt es nun darauf an, ob er ihn darauf gerichtet sein lassen will. Sie ziehen ihn zum Gott der Gnade. Da kommt es nun darauf an, ob er sich zu ihm ziehen lassen will. Die natürliche Selbstheit sträubt sich dagegen. Aber es ist die

Die Schriftstellen, die Thomafius für feine Sätze anführt, theilt er felbst in eine doppelte Reihe, die einen, die das völlige Unvermögen des natürlichen Menschen zum wahrhaft Guten und daß die Bekehrung eine schöpferische Wirkung Gottes ist durch den h. Geist, ausfagen, wie Joh. 3, 5. Eph. 2, 1. 5. Kol. 1, 21. 2, 13. Matth. 19, 26. — Jerem. 31, 18. Ezech. 11, 19. Phil. 2, 13. Eph. 2, 10. Jes. 5, 21. 2 Kor. 5, 17 u. a. St., die andern, die die Bekehrung als einen ethischen Vorgang im Menschen, eine Bewegung, die in feinem Willen sich vollzieht, darstellen und lehren, daß das Nichtzustandekommen der Bekehrung die Schuld des Menschen ist, welcher dem göttlichen Geiste widerstreben kann, wie Jerem. 31, 18. Mal. 3, 7. Apgefch. 3, 19. 9, 35. 26, 18. 1 Theff. 1, 9. 2 Kor. 6, 1. — Joh. 5, 40. Matth. 23, 37. Apgefch. 13, 46 u. a. St. Man folte meinen, dieser fcheinbare Widerspruch der biblifchen Ausfprüche fei ein Zeugniß, daß das völlige Unvermögen des natürlichen Menschen sich felbst zu helfen doch noch zufammen fei mit dem Vermögen die göttliche Hilfe anzunehmen, sich von sich ab- und der göttlichen Gnade zuzuwenden; und diefem Vermögen widerfprächen auch die stärkften Stellen nicht, da der Tod des natürlichen Menschen doch an demfelben Orte, Eph. 5, 14, oder an andern, wie Röm. 13, 11. Jefaias 1, 5. Hof.

---

Gnade wie ein Stärkerer über den Menschen gekommen, der ihm von der felbstfischen Gebundenheit hilft und die freie Entfcheidung für die Gnade möglich macht. An dem natürlichen Zug des Menschen zu Gott und an dem fittlichen Streben des natürlichen Menschen hat diese Gnade einen Bundesgenossen. In Folge dessen hebt der Streit des Neuen, das werden will, mit dem Alten an, das nicht weichen will.“ Wenn aber der Verf. an einer andern Stelle, S. 457, von diesen Fragen, Wünschen, Regungen fagt, daß sie im Menschen schlummern und in ihm wach und rege werden, wenn das Wort der Gnade ihn trifft, fo scheint er fe doch nicht als folche zu betrachten, welche „von unfern eignen Willensentfchließungen unabhängig find.“

5, 13, als ein Schlaf oder als eine Krankheit dargestellt werde. Aber Thomasius findet jenen scheinbaren Widerspruch darin gelöst, daß „die Belehrung als Hingebung an die Wirkung der Gnade ganz Gottes That ist, nicht zugleich aus der Mitwirkung des eignen, bloß kreatürlichen Thuns hervorgegangen, und doch auch dessen selbsteigne Bewegung.“ Die selbsteigne Bewegung besteht zuletzt eben darin, daß der Mensch den aus Motiven der bürgerlichen Gerechtigkeit entspringenden Antrieben das Wort Gottes zu hören folgen oder widerstehen kann. Und so kommt er dahin, daß, nach dem Ausdrücke von Schmid \*), „das Wort Gottes durch eine allerdings unwiderstehliche Gnadenwirkung nicht etwa sogleich die Belehrung selbst, wohl aber diejenige Willensfreiheit erzeugt, welche den Einzelnen in den Stand setzt statt, wie er bis dahin allein that, der Gnade zu widerstreben, so jetzt sie in sich wirken zu lassen.“ Hier fehlt die schlechterdings notwendige Bestimmung, die Quenstedt in der nach diesen Worten angeführten Stelle auch giebt: oder sich dieser Wirkung zu verschließen, aus welcher erst das Widersinnige dieser Vorstellung erhellt. Denn hiernach soll das, was nicht etwa zu der durch die Sünde unzerstörbaren Natur des Menschen gehört, sondern was erst als göttliche Gabe, als „reine Gnadenwirkung“ in denen, die das Wort hören, erzeugt wird und zwar ausdrücklich zu dem Zweck der Aneignung des ewigen Heils, die Freiheit des Willens in ihrer Macht Gott abzusagen oder sich ihm zu unterwerfen, bei dem weit Ueberwiegenden Theil der durch die Gnade Berufenen nur dazu dienen sie in das ewige Verderben zu stürzen! Und in dieser Vorstellung, die sich weder in der h. Schrift noch in der innern Erfahrung — in dieser natürlich nicht, da es sich ja eben um die Widerstrebenden handelt — zu begründen vermag, soll die letzte Lösung des Räthfels liegen! —

---

\*) Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche (dritte Aufl.) S. 372.

Das scharfe Urtheil der Reformatoren auch (auch Melancthon's in seiner frühern Periode) über den Grad, in welchem die sittliche Fähigkeit des Untwiedergeborenen durch die allgemeine Sündhaftigkeit zerrüttet sei, erklärt sich größtentheils aus einer Verwechslung, die für sie um so schwerer zu vermeiden war, je mehr auch die ganze Betrachtungsweise ihres großen Lehrers Augustinus darin befangen ist. Weil außerhalb des Zusammenhanges mit der Erlösung in Christo das wahre Princip des sittlichen Lebens, die demüthige, selbstverleugnende Liebe zu Gott, nirgends anzutreffen ist, meinten sie die edeln sittlichen Elemente, die uns in jenen andern Lebensgebieten begegnen, in letzter Beziehung aus selbstischen Triebfedern ableiten zu müssen. Sie übersahen dabei, daß, wo die Liebe zu Gott noch nicht als das höchste Princip des sittlichen Lebens ins Bewußtsein getreten ist, doch das Gesetz im Gewissen und die seinen verschiedenen Momenten entsprechenden Antriebe des sittlichen Gefühls, das *συνήδεσθαι τῷ νόμῳ κατὰ τὸν ἴσω ἀνθρώπων*, schon einen bestimmenden Einfluß zu üben vermögen. Daß in solchem Zustande der Gehorsam gegen das Gesetz als solches niemals wirklich herrschendes Princip ist, muß ohne alle Einschränkung zugegeben werden; aber eben so wenig dürfen wir der Erfahrung gegenüber leugnen, daß der Mensch außer der Theilnahme an der Erlösung in einzelnen Fällen durch das Bewußtsein seiner Pflicht und ihres unbedingten Gebotes zu einem Handeln im Widerstreite mit den Forderungen der selbstischen Begierde sich bestimmen läßt. Das ist das *ἐργάζεσθαι τὸ ἀγαθόν* oder *δικαιοσύνην*, das *φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν*, das *φωλάσσειν τὰ δικαιώματα τοῦ νόμου*, was Petrus und Paulus ausdrücklich auch Heiden zueignen \*). Der Begriff der iusti-

\*) Apgelch. 10, 35. Röm. 2, 10, 14, 26. In dieses Gebiet gehört auch das von Christo selbst gebrauchte Beispiel des barmherzigen Samariters, Luc. 10.

tia civilis, wie ihn die Reformatoren gebildet haben, um jene Elemente damit zu umfassen, reicht zu diesem Zwecke keinesweges hin \*). Wir wollen nicht widerstreben, wenn uns der freie Gang unserer Untersuchung zu der Anerkennung führen sollte, daß das ursprüngliche Urtheil des Protestantismus über den sittlich-religiösen Werth des Heidenthums und des natürlichen Lebens überhaupt in seinem tiefsten Grunde und somit in seinem letzten Ergebniß der Wahrheit gemäß ist. Aber die besondern Bestimmungen zu vertreten, durch die die Reformatoren sich dieses Urtheil auf ihrem Standpunkt vermitteln, wird heut zu Tage Niemand unternehmen, der sich gegen die umfassendere Erforschung und einbringendere sittliche Würdigung des Heidenthums durch die neuere Wissenschaft nicht ganz verschlossen hat.

Doch gerade die neuere Wissenschaft, zwar nicht in dem historischen Gebiet, welches wir eben im Auge hatten, sondern in dem der Philosophie und Theologie, hat sich nicht selten dieser

---

\*) Die Frage, die es hier gilt, wäre natürlich nicht so zu stellen: ob dieser Begriff ausreicht, insofern er alle sittlichen Elemente des Lebens in sich faßt, die auch da angetroffen werden, wo die iustitia spiritualis nicht ist; sondern so: ob er, wie die Reformatoren seinen Inhalt positiv bestimmen, geeignet ist alle diese Elemente zu umfassen. Die Bezeichnung durch iustitia rationis ist allerdings einer genügendern Entfaltung des Begriffes günstig; aber die altprotestantische Auslegung der iustitia rationis setzt dieselbe eben zur bloßen iustitia civilis herab. Wenn man freilich den Begriff dieser iustitia civilis mit Philippi, kirchliche Glaubenslehre IV, erste Hälfte, S. 69, dahin erweitert, daß man den Gebrauch der die iustitia spiritualis herstellenden Gnadenmittel dazu rechnet und die rechte Verwendung des für die allgemeine religiös-ethische Sphäre noch vorhandenen liberum arbitrium eine pädagogische Vermittelung für die Erlangung der spezifisch-christlichen Heilsgabe bilden läßt, so wäre damit das Element gegeben, was den Übergang in die neue höhere Lebenssphäre zu machen vermöchte. Aber diese Erweiterung widerspricht entschieden dem Gebrauch, den die Augustana und ihre Apologie sowie die Kontordienformel und die orthodoxen Dogmatiker der Lutherischen Kirche von der iustitia civilis s. rationis machen.

dogmatischen Bestimmungen, nach welchen der Mensch im natürlichen Zustande auch nicht eine Spur von Freiheit in Bezug auf sein Verhältniß zu Gott und dessen heiligem Willen und eben darum auch keine positive Empfänglichkeit für die Wirkung der göttlichen Gnade besitzt, als ächt spekulativer angenommen und dagegen die synergistische Ansicht und jede Annäherung an dieselbe sehr unphilosophisch gefunden.

Gewiß eine sehr unerwartete Hülfe für das strenge Urtheil unserer Reformatoren und symbolischen Bücher über diesen natürlichen Zustand und über den eigentlichen Gehalt aller Tugend und Erkenntniß des Heidenthums! Indessen dürfte es mehr als voreilig sein, wenn die Freunde dieses Urtheils sich solcher Bundesgenossenschaft erfreuen wollten. Denn ist es diesen philosophischen Gegnern des Synergismus und seines Überrestes von sittlicher Selbstbewegung des Willens nun wirklich Ernst damit dieses Urtheil zu unterschreiben? Nichts weniger; denn ihre starken Verneinungen, in denen sie mit der altprotestantischen Orthodoxie völlig zu harmoniren scheinen, gehen, genauer betrachtet, gar nicht gegen den wirklichen Zustand des menschlichen Geschlechtes außerhalb der Erlösung, sondern gegen die abstrakte Natürlichkeit des Menschen. Diese aber ist ihnen keinesweges der vollständige Ausdruck für jenen Zustand, sondern eben nur eine Abstraktion \*). Theils mit Hülfe der altkirchlichen Vorstellung vom *λόγος σπευματικός*, theils durch eine erwei-

---

\*) Auch Thomajus scheint diese Vorstellung, welche sonst dem Geiste seiner Dogmatik entschieden widerstreitet, zu begünstigen. Er erinnert B. 1, S. 443 daran, daß es sich hier um den Menschen handelt, wie er an sich (*ex se ipso tanquam ex se ipso*) ist, also in seiner reinen Natürlichkeit und Gottenisfremdung, abgesehen von allen göttlichen Gnadenwirkungen, wie ihn die äußere Erfahrung eben nicht zeige, sondern immer schon umgeben von göttlichen Gnadenzügen. Allein wenn so auch in heidnischen Lebensgebieten das wirkliche Verhältniß des natürlichen Menschen zu Gott immer schon unter dem Einfluß der vorbereitenden Gnade steht,



ternde Ausdeutung des Begriffes der vorbereitenden Gnade vermögen sie nun von dem Zustande des menschlichen Geschlechtes und des Einzelnen, den jene Theologen unter dem natürlichen verstehen, so viel Gutes, Edles, Göttliches zu rühmen, daß sie den Gegensatz zwischen Natur und Gnade in demselben Augenblicke vernichten, in welchem sie ihn im strengsten qualitativen Sinne zu fassen scheinen. Diese Behandlung der Begriffe gewährt aber den Vortheil, daß man mit der exaktesten protestantischen Orthodoxie gegen katholische, synergistische und sonstige Heterodoxie die absolute Ohnmacht und Verwerflichkeit des natürlichen Zustandes behaupten, jede ächte religiöse Regung im Gebiet des Heidenthums von der Wirksamkeit der Gnade ableiten, ja derselben, noch über jene Orthodoxie hinaus, auch die *iustitia civilis*, wie die Reformatoren ihren Begriff bestimmten, vindiciren und doch wieder auf einem spekulativen Gipfel stehen kann, von welchem aus der Gegensatz zwischen Natur und Gnade zu dem Unterschiede nothwendiger Entwicklungsmomente des menschlichen Wesens zusammensinkt.

Wenn indeffen nichts weiter behauptet werden soll als dieß, daß aus der abstrakten, also von Gott und seinem Willen abgewandten Natürllichkeit des Menschen schlechterdings nichts Gutes zu entspringen vermag, oder daß das Fleisch und was von ihm herkommt nicht zugleich ein Herausstreben des natürlichen Menschen aus seinem sündigen Zustande sein kann\*), so versteht sich

---

so verliert die Dogmatik damit das Recht zu irgend einer positiven Aussage über die menschliche Natur an sich und ihr Vermögen in Sachen der Religion; denn wie sollte eine solche Aussage von der Erfahrung, in der der natürliche Mensch nicht gegeben ist, unabhängig sein? Der Unterschied, den Thomasius zwischen äußerer und innerer Erfahrung zu machen scheint, kann hier auch nichts helfen; auch seine innere Erfahrung kann uns die menschliche Natur an sich, abgesehen von allen göttlichen Gnadenwirkungen, zeigen, wenn sie überhaupt nicht so existirt.

\*) Was J. B. Baur, *Gegensatz des Katholicismus und Protestantis-*

dieß so sehr von selbst, daß selbst der entschiedenste Pelagianismus es zugeben kann, ohne sich selbst im Geringsten aufzugeben. — Wie die Theologie des sechszehnten Jahrhunderts in allen ihren Richtungen, die katholische und Lutherische in ihren verschiedenen Schulen, die Calvinische, die Socinianische, diese Frage behandelt hat, beziehen sich ihre Behauptungen und Verneinungen ganz auf wirkliche zeitlich auseinandertretende Zustände, auf den Zustand des Menschen außer oder in der Theilnahme an der Erlösung, außer oder in der Anschließung an den historischen Christus, nicht aber auf Momente oder Seiten des menschlichen Wesens in abstrakter Isolirung gedacht. Das eigentliche Problem tritt darum erst hervor mit der Frage, ob der Mensch im natürlichen Zustande lediglich Fleisch ist oder ob neben dem Princip des Fleisches noch ein andres Princip ihm eignet, das im natürlichen Zustande durch die Sünde wiewohl unterdrückt so doch nicht ganz zerstört ist. Will man dieses Princip als *σπέσμα τοῦ λόγου* betrachten, so wird dadurch in Beziehung auf den hier vorliegenden Streitpunkt nichts Wesentliches geändert, sofern nur einerseits der Gedanke nicht in den pantheistischen Sinn einer Wesensidentität zwischen Gott und dem Menschen ausgedeutet, andererseits festgehalten wird, daß dieß *σπέσμα* zum ursprünglichen Wesen des Menschen selbst gehört und daß es, weil der Abfall des Menschen von Gott die fittliche Natur desselben gänzlich zu zerstören nicht vermocht hat, die Schranke für die zerrüttende Gewalt der Sünde und den Anknüpfungspunkt für die Wiederherstellung bildet. Was aber die Auskunft betrifft diejenigen Momente des unerlöseten Lebens, welche die Empfänglichkeit desselben für die Erlösung bedingen, als ein Wirken der vorbereitenden Gnade zu fassen, so

---

mus S. 197 (zweite Ausg.), nöthig gefunden hat gegen Nisch zu vertheidigen.

ist bekannt, daß schon der Pelagianismus unter dem Begriff der Gnade gelegentlich auch das Gesetz, die Vernunft, durch die wir die bloß empfindenden Wesen übertreffen, den freien Willen als die zu unsrer Natur gehörige Möglichkeit nicht zu sündigen, ja unser Geschaffensein aus nichts befaßt\*), doch wohl schwerlich um die Gnade desto mehr zu verherrlichen, sondern vielmehr um den Unterschied zwischen Natur und Gnade gänzlich zu verwischen und damit von seiner eignen zukünftigen Vollendung durch den Pantheismus zu weissagen. Der biblische Begriff der Gnade ist ein viel bestimmterer; was zur ursprünglichen Konstituierung der menschlichen Natur selbst gehört, ist, wiewohl freie göttliche Gabe, doch nicht Gnade, weshalb eben die altprotestantische Theologie die katholische Auffassung der Ungererechtigkeit als eines Gnadengeschenkts nicht gelten ließ; das göttliche Wollen und Wirken, welches die Schrift als Gnade bezeichnet, setzt immer eine dem Menschen an sich obliegende Leistung, nämlich als fehlende, voraus; es ist wesentlich ein Hinzukommendes zu dem, was aus der menschlichen Natur und ihren Kräften in ihrem durch die Sünde bedingten Zustande noch zu entspringen vermag. Wir wollen keinesweges leugnen, daß sich der vorbereitenden Gnade im Zusammenhang der christlichen Lehre ein weiteres Gebiet vindiciren läßt als ihr unsre ältere Theologie einräumt; soll aber der Begriff der Gnade über die eben bezeichneten Grenzen hinaus ausgebehnt werden, so wird er zerrissen, in seiner eigenthümlichen Bedeutung vernichtet. In der babylonischen Sprachverwirrung unsrer Zeit hat der Satz: Alles ist Gnade, in manchem Munde nur den Sinn: Nichts ist Gnade. —

Wenn überhaupt von der Konfordinformel zu sagen ist, daß sie zu sehr dogmatische Abhandlung — und als solche gewiß

---

\*) Vgl. Augustinus de gestis Pelagii c. 22. Op. imperf. c. Jul. I. I, c. 95.

ein Meisterstück gründlicher und besonnener Entwicklung der Lehre — ist, um nicht den Charakter einer kirchlichen Bekenntnisschrift vielfach zu trüben, so gilt dieß auch von ihrer Behandlung unserß Gegenstandes. Indem sie die Grenzen des in einem kirchlichen Bekenntniß Bestimmbaren, welche die übrigen symbolischen Bücher Lutherischer und reformirter Seits hier im Allgemeinen wohl gewahrt haben, überschreitet, hat sie den individuell gefärbten Ausdruck einer christlichen Grundüberzeugung zur Norm dogmatischer Orthodoxie gemacht. Werden ihre Bestimmungen: *hominis naturam et personam — peccato originali — prorsus et totaliter — totam esse coram Deo infectam, venenatam et penitus corruptam* \*), so daß sie *ex se et viribus suis coram Deo nihil aliud nisi peccare possit* \*\*), nicht nach der Weise des ascetischen oder rednerischen Sprachgebrauchs, sondern in streng dogmatischem Sinne genommen\*\*\*), so wird damit dem natürlichen Zustande jedes Element von wirklich sittlicher Bedeutung entschieden abgesprochen.

Wir sind schon früher (B. 1, S. 280) auf die Thatsache aufmerksam geworden, daß es auch für den entschlossensten Bösewicht in der Regel noch Greuelthaten giebt, vor denen er, und wäre es auch nur für einen Augenblick, zurückschaudert, wenn die Versuchung dazu an ihn herantritt. Dieß ist ein unzweideutiges Zeugniß, daß auch ein Solcher einer sittlichen Verschlimmerung fähig ist. Wo aber noch Verschlimmerung möglich ist, da muß es auch noch irgend eine Gewalt des Guten, wie tief verschüttet unter der Asche zügellosen Lasterlebens der

---

\*) Art. I, p. 639.

\*\*\*) A. a. O. p. 643.

\*\*\*) Es ist wegen dieses Unterschiedes nicht unbedenklich, wenn eine Bekenntnisschrift ihre Sätze auf den Ausdruck eines Kirchenliedes stützt, wie die Konkordienformel an der eben angeführten Stelle sich auf das Lied: Durch Adams Fall ist ganz verderbt menschlich Natur und Wesen, beruft.

Funkte desselben glimmen mag, zu zerstreuen geben \*). Auch werden wir selbst dem tief zerrütteten Menschen im Allgemeinen das Vermögen den Fortschritt seiner Verschlimmerung irgendwie aufzuhalten oder zu beschleunigen nicht schlechterdings abschrecken dürfen. Der Wille als der beherrschende Mittelpunkt des innern Lebens geht selbst bei gesteigerter Verderbniß doch nicht gänzlich auf in seiner eignen Verwickelung mit der Sünde, sondern immer bleibt noch, soweit wir menschliche Zustände kennen, und insofern das menschliche Böse eben noch nicht übergegangen ist in das Diabolische, in der Tiefe ein unbezwungener Nest von sittlicher Selbstbestimmungsmacht, ein wenn auch noch so beschränktes Vermögen der Selbstentscheidung zwischen der sittlichen Forderung und dem Antriebe der bösen Lust. Und wenn dies an den entartetsten Erscheinungen des natürlichen Zustandes anerkannt werden muß, wievielmehr werden diese Anerkennung seine bessern Gestaltungen fordern! So edel ist die menschliche Natur von Gott geschaffen, daß sie auch im schweren und tiefen Fall die in der Macht des Guten sich kund gebenden Spuren ihres Ursprunges nicht so leicht ganz zu vernichten vermag. — Daß Paulus Röm. 7, 14—25 nicht, wie unsre ältern Theologen fast einmüthig annahmen\*\*), den Zustand des Wiedergeborenen, sondern den des Unwiedergeborenen, der noch nichts Höheres hat als das Gesetz, schildern will, davon haben wir uns schon

---

\*) *Quandiu natura corrumpitur, inest ei bonum, quo privetur*, sagt Augustinus im Enchiridion c. XII, freilich in etwas anderm Sinne als dem obigen, indem er auch hier den metaphysischen und den ethischen Begriff des Guten in einander mischt.

\*\*) Vgl. Chemnitz, *Examen conc. trid.* P. I, p. 219 seq. Hutter, *Loci comm.* p. 337 seq. Gerhard, *Loci theol.* — loc. de imagine Dei §. 127 de pecc. actual. §. 42. Quenstedt, *Syst. theol.* P. II, c. II, sect. 2, qu. 9. *Index.* Baier, *Comp. th. pos.* P. III, c. VI, §. 4. Vgl. über die Geschichte der Auslegung dieses Abschnittes Tholuds *Kommentar über den Brief an die Römer* S. 334 f.

bei den Untersuchungen über den Begriff der *σάρξ* (B. I. S. 451 ff.) überzeugt. Nun liefert die Darstellung dieses Zustandes un-  
streitig, für sich genommen, ein ganz negatives Resultat; es ist  
da keine sittliche Kraft, welche das in die Gewalt der Sünde  
verkaufte Ich zu befreien vermöchte, sondern es bleibt gefangen  
unter dem Gesetz der Sünde, welches sein erscheinendes Leben  
beherrscht. Aber dieser tiefe Zwiespalt und Kampf, dieses *συντ-  
δεσθαι τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον*, dieses *θέλειν  
ποιεῖν τὸ καλόν*, welches nur immerfort von dem herrschenden  
Princip des Fleisches an seiner Verwirklichung gehindert wird —  
das Alles ist doch wahrlich nicht das Verhalten eines Steines  
zu dem Willen und Gesetz Gottes. Solche abstrakte Betrachtung  
des natürlichen Zustandes führt nothwendig zu einer gewissen  
Unfruchtbarkeit in der Auffassung seiner besondern Bestimmungen;  
es fehlt ihr an einem zureichenden Schlüssel für die mannich-  
faltigen sittlichen Unterschiede, Bewegungen und Veränderungen  
desselben. Der Schrift und Erfahrung gemäßer ist unstreitig  
der Ausdruck für den natürlichen Zustand des Menschen, in  
welchem Neander \*) die Paulinische Darstellung dieses Zu-  
standes zusammenfaßt — „zwei einander widerstreitende Prin-

\*) Pflanzung der *R.* durch die *App.* S. 680. Vgl. die Bemerkungen  
von *Rißch* im System der Christlichen Lehre zu S. 114 (sechste Aufl.).  
— Im Wesentlichen dasselbe Resultat liefert die erste Hälfte der *Steu-  
del'schen* Abhandlung über Sünde und Gnade (Tübinger Zeitschrift für  
Theologie, 1832, H. 1, S. 125 f.), wiewohl wir hier eine genauere Be-  
zeichnung der Schranken vermissen, welche allen sittlichen Leistungen des  
natürlichen Menschen gesetzt sind. — Dabei versteht es sich übrigens von  
selbst, daß die mechanischen Theilungen zwischen der Macht des Guten und  
des Bösen im natürlichen Zustande so wie zwischen dem Werke der Gnade  
und der menschlichen Freiheit in der Bekehrung, wie sie *Sartorius* in  
seiner Lehre „von der heiligen Liebe“ Th. 1, S. 183 f. dem *Semipelagianismus*  
und *Synergismus*, und in Bezug auf Erstern gewiß nicht ohne  
Grund, vorwirft, als gänzlich unangemessen von diesem Verhältnis fern-  
zuhalten sind.

cipien, das Princip des göttlichen Geschlechts, das Gottverwandte in der Anlage des Gottes- und des darin begründeten sittlichen Selbstbewußtseins, die Reaktion der religiös-sittlichen ursprünglichen Natur des Menschen und das Princip der Sünde, Geist\*) und Fleisch“ — so jedoch daß jenes Princip durch dieses „in seiner Entwidlung und Wirksamkeit gehemmt, also gefangen gehalten wird.“ Der Mensch im natürlichen Zustande, ohne den Frieden in der Versöhnung, ist eben darum weil dieser Friede die Wahrheit seines Lebens ist, nicht ein in sich ruhiges, abgeschlossenes, sondern ein in sich entzweites, widerspruchsvolles, unruhiges Wesen, welches grade dadurch, daß es nicht aufhören kann Frieden und innere Einheit zu suchen, rastlos umhergetrieben wird. Temperamenteigenschaften, jugendliche Bewußtlosigkeit, ausgezeichnete Gunst der äußern Lage, ein ungewöhnliches Maß von Geistesdumpfheit können den innern Zwiespalt verhüllen, aber in der Tiefe liegt er überall verborgen, wartend auf die Veranlassung zum Ausbruch; und in unzähligen Menschen wirkt er mitbestimmend auf alle Zustände ihres Daseins ein und prägt sich selbst den festen Zügen des Antlitzes als Ausdruck von Unsicherheit und Unbehagen, von Sorge und Angst ein. Eben darum ist es auch die höchste Offenbarung der im natürlichen Zustande noch vorhandenen Macht des Guten nicht, aus sich selbst eine der göttlichen Forderung entsprechende Thätigkeit hervorbringen zu wollen — denn das vermag sie keinesweges —, sondern den Menschen zur demüthigen und hingebenden Anschließung an die Erlösung zu treiben; und das an sich Vortreffliche wird in der Wirklichkeit zur schlimmsten Verlehrung, wenn es sich der sich anbietenden Erlösung gegenüber selbstgenugsam und trotzig auf sich selber stellt.

---

\*) Vgl. über die Bezeichnung, welche Paulus für dieses Moment des Gegenfases in Bezug auf den natürlichen Menschen wählt, B. 1, S. 450 f.

Rißsch macht in seiner Anti-Möhlerschen Abhandlung über die Erbsünde auf den sittlichen Werthunterschied aufmerksam, der zwischen den Individuen auch abgesehen von der Erlösung besteht\*). Die Erfahrung bezeugt uns diesen Unterschied überall, und die heilige Schrift bestätigt ihn so entschieden, daß seine Anerkennung durch das ganze A. und N. Testament durchgreift. Ja so groß erscheint dieser Unterschied, daß er uns zweifelhaft machen kann, ob wir auch wohl befugt sind diese mannichfaltigen Arten und Grade des sittlichen Lebens unter Ein verneinendes Urtheil in Beziehung auf sein innerstes Princip zusammenzufassen\*\*). Es giebt nicht bloß einen Gegensatz zwischen dem Leben in und außer der Theilnahme an der Erlösung, sondern innerhalb des letzten Gebietes stehen einander wieder gegenüber die edeln, überwiegend auf das Geistige gerichteten Naturen, denen es eben darum leichter wird ihre Sinnlichkeit zu zügeln, und die gemeinen, dem Materiellen zugewandten Naturen, bald in der Weise wilder Ausschweifung, bald in der Gestalt träger Hingebung Knechte der Sinnlichkeit, die Menschen von wohlwollendem, mildem, verfühlichem Sinne, von lebendigem Gefühl für Wahrheit und Recht, und hartherzige, hassende Menschen, denen ihrem Interesse gegenüber Wahrheit und Recht gleichgültig geworden sind. Mag es sich immerhin beweisen

---

\*) A. a. O. S. 257 f.

\*\*) In diesem Sinne macht z. B. David Schulz von diesem Unterschiede Gebrauch, indem er ihn durch eine Reihe von Aussprüchen und Beispielen besonders aus dem A. T. belegt, in der „schriftmäßigen Beurtheilung der Lehre von der Erbsünde“, dem Anhange zu der christlichen Lehre vom Glauben S. 235 ff. Ähnlich Bretschneider, die Grundlage des evangelischen Pietismus S. 49 f. Daß übrigens unsre alten Theologen bei ihrer Ausbildung der Lehre von der Erbsünde diesen Unterschied keinesweges übersehen haben, davon kann man sich leicht z. B. aus des Hunnius Schrift de providentia Dei p. 239, eben so aus Gerhard und Quenstedt überzeugen.



lassen, daß die zweite Klasse die weit zahlreichere ist, dadurch verliert die Thatfache, daß es doch in diesem Gebiet eine Auswahl edler und rechtschaffener Menschen giebt, nichts von ihrem Gewicht für unsre Frage.

Wir machen uns die Wendung, die durch diese in ihrer Wahrheit unabweisliche Unterscheidung unsre Betrachtung erhält, gern zu Nuße, um uns dadurch einer lästigen Obliegenheit zu entziehen — der Nachweisung der Sünde in den Gebieten, in denen Jeder ihr Vorhandensein ohnehin anerkennt. Was aber die Bessern und Edlern betrifft, so fragt sich zunächst doch nur, ob auch in ihrem Leben die Sünde irgendwie vorhanden ist. Die Frage geht hier noch rein auf das bloße Faktum der Thatfünde, und die Antwort kann uns nur die Erfahrung geben. Wer aber der Erfahrung von dieser Seite einige Aufmerksamkeit gewidmet hat, der wird es, wiewohl es hier der Natur der Sache nach einen strengen Induktionsbeweis nicht geben kann, doch als unzweifelhafte Thatfache betrachten, daß jedes menschliche Leben, welches die frühesten Periode kindlicher Bewußtlosigkeit überschritten hat, auch ein mit wirklicher Sünde irgendwie besetztes ist. Das Gegentheil zu behaupten gilt ja wohl allgemein als Zeugniß von Unerfahrenheit und Unbefanntschaft mit dem Leben, die man dem jugendlichen Enthusiasmus für verehrte Personen verzeiht, aber nicht dem reifern Bewußtsein.

Selbst die Theorien, welche die wahre Bedeutung der Sünde durch Verflüchtigung vernichten, müssen ihr allgemeines Vorkommen im menschlichen Leben auf ihre Weise anerkennen. Von den pantheistischen Denkweisen haben wir uns früher zur Genüge überzeugt, daß sie in letzter Instanz auf ihren spekulativen Standpunkten die Sünde als solche zu leugnen genöthigt sind. Aber darum leugnen sie keinesweges, daß, was das sittliche Bewußtsein als Sünde verwerfen muß, in jedem menschlichen Leben sich findet. Ja wie der Pantheismus überhaupt

die Mittel zu einer reichern großartigern Weltanschauung besitzt als der theologische Rationalismus sie zu gewähren vermag, und wie er eben vermöge dieses Reichthums auch leichter eine dämonische Richtung nimmt als dieser, so weiß er auch das Böse in der Energie seines Gegensatzes gegen das Gute und in dem Umfange seiner Gewalt über den Menschen viel lebendiger aufzufassen und auszudrücken als letztere Ansicht. Und grade darum weil er die Zauberformel gefunden zu haben meint, um das Böse auch bis in dessen äußerste Spitzen seiner Welt als ein nothwendiges Element einzuverleiben, hat er auch kein Interesse mehr sich den rosenfarbnen Illusionen hinzugeben, durch die sich jene Denkart so gern die wirkliche Gestalt des menschlichen Lebens verhüllt.

Doch auch diese heistlich-Pelagianische Ansicht, wie sie die dogmatische Grundlage unsers theologischen Rationalismus im engeren Sinne bildet, kann nicht umhin uns die Wahrheit unsers Satzes zuzugestehen. Sie pflegt in der Frage um das allgemeine Vorhandensein der Sünde dem Unterschiede zwischen auffallenden Pflichtverletzungen und Freveln, schlimmen Lastern und Entartungen einerseits und den vielfachen Unlauterkeiten und in ihren Gegenständen unbedeutenden Schwachheitsfünden andererseits, die sich in Sinnen und Handeln der Menschen einmischen, sie wissen selbst nicht wie, großes Gewicht beizulegen. Für die erstern hat sie in der Regel ein lebhaftes Gefühl der Verwerfung und des Abscheus; sie will es keinesweges dulden, daß man sie als die unter Umständen unvermeidlichen Ergebnisse einer natürlichen Schwäche oder Verderbniß des menschlichen Geschlechts ansehe; sie behauptet die volle Freiheit jedes Einzelnen sich derselben zu enthalten und betrachtet sie als etwas, was doch im Grunde nur ausnahmsweise vorkomme. Von den Fehlern und Gebrechen der andern Art ist sie sehr bereit anzuerkennen, daß kein menschliches Leben davon frei ist; aber so

weit sie dieß anerkennt, sind sie ihr eben auch unvermeidliche Folgen aus der Endlichkeit und Beschränktheit des Menschen, wegen deren ihn mithin unmöglich im Ernst ein sittlicher Vorwurf treffen kann \*).

Wenn aber dieß die Bedeutung jener Unterscheidung wäre, was würde daraus folgen? Offenbar dieß, daß mit dem sittlichen Ideal und dessen Forderung, streng genommen, nur das streiten könnte, was jenseits jener Grenze läge, also daß von der Forderung des sittlichen Gesetzes gerade so viel nachgelassen werden müßte, als über diese Tugend, die sich die starke Beimischung von Schwäche und Gebrechlichkeit selbst nicht verbergen kann, hinausgeht. Wer aber, dem die sittliche Wahrheit wirklich Wahrheit ist, möchte sich dazu entschließen? Auch liegt es ja offen genug zu Tage, wie in dieser Ausdeutung einer an sich nicht grundlosen Unterscheidung dasjenige eben vorausgesetzt wird, was zu erweisen wäre. Daß die Sünde, so weit sie diesseits jener Grenze fällt, leider etwas ganz Gemeines im menschlichen Leben ist, so daß es Niemandem mehr auffällt sie wie in sich selber so bei Andern anzutreffen, das ist eben die böse Thatfache, welche in ihren tiefen Gründen zu erforschen ist, natürlich ohne ihr Wesen, also den Begriff der Sünde selbst aufzugeben. Soll aber dieser behauptet werden, so muß dieß unerschütterlich feststehen, daß es schlechterdings verwerflich ist gegen Gottes Willen auch nur einen Finger zu zucken. Statt sich nun daran zu halten, leitet jene Ansicht aus der Allgemeinheit einer Klasse von Sünden sofort das Abfolgen derselben aus dem Wesen des Menschen her und negirt damit an den Sünden dieser Klasse den Begriff der Sünde, den sie nur an den über

---

\*) In dieser Fassung und Anwendung des in Rede stehenden Unterschiedes trifft dem Wesentlichen nach Batke mit einer Denkweise zusammen, der er sonst fremd ist, vgl. Bd. 1 dieser Schrift S. 541 f.

das gewöhnliche Maß hinausgehenden Freveln festzuhalten weiß, indem ihr nur diese wirklich aus freier Verschulbung entspringen. Sieht es etwas Relativeres als diesen Maßstab? Uns freilich fallen nur diejenigen Übertretungen als verabscheuungswürdig auf, welche den Antheil, den wir selbst an sittlichen Fehlern und Gebrechen zu haben meinen, um ein Beträchtliches überschreiten; wenn ein reiner Geist zu uns herniederstiege, er würde unstreitig die Fälle von Unwahrheit und kleinlicher Eigensucht, von Unbuddsamkeit und Selbsterhebung, von Lieblosigkeit und Trägheit zum Guten, die auch in dem Leben jener Bessern anzutreffen ist, höchst verwerflich finden. Die allgemeine Schwäche und Gebrechlichkeit des menschlichen Geschlechtes ist eben seine Treulosigkeit gegen das, was ihm das schlechtthin Heilige sein soll. Und wer das allgemeine Vorhandensein von Schwächen und Gebrechen anerkennt, erkennt eben an, daß sich kein menschliches Leben von der Befleckung mit wirklicher, vor Gott verdammlicher Sünde frei sprechen darf.

Näher noch gestaltet sich diese Thatsache so, daß selbst unter jenen Bessern, insofern sie doch gewiß zugleich die Aufrichtigeren sind, nach allem Zeugniß der Erfahrung schwerlich Einer aufzufinden sein wird, der die ernsthafte Versicherung wagte wenigstens im bestimmten Widerstreit mit seinem Gewissen niemals gesündigt zu haben. „Ich steige in mein Herz,“ sagt ein edler Theolog, dessen religiöse Überzeugungen sonst mit entschiedenem Übergewicht zum Pelagianismus sich neigen\*), „und erkenne bußfertig, daß ich mich aller angezeigten Arten von Vergehungen“ — und eben nur wissenschaftliche Vergehungen hatte er selbst bezeichnen wollen — „vor Gott anzuklagen habe. Wer

---

\*) Edlner in der Abhandlung über die Eintheilung der Sünden in vorsätzliche und unvorsätzliche, Theol. Untersuchungen B. 1, St. 2, S. 247.

sich nicht ähnlicher schuldig erkennt, der steige doch auch in das feinige.“

Ja wir müssen noch einen Schritt weiter gehen und behaupten, daß grade in dem Leben jener Bessern Sünden, die nicht ohne eine dunklere oder deutlichere Warnung des Gewissens geschehen, in der Regel häufiger vorkommen werden als in dem Leben der Übrigen. Die wilde Horde, die sich ganz von ihrer ungezähmten Selbstsucht beherrschen läßt, erhebt sich nur selten dazu wider ihr Gewissen zu sündigen, weil ihr Gewissen für die Verderbniß ihres gewöhnlichen Treibens eben ein schlafendes ist; ihr Sündigen trägt im Allgemeinen den Stempel der Rohheit und Frechheit an sich. Mit dem Erwachen eines sittlichen Strebens schärft sich die sittliche Erkenntniß und Beurtheilung, ohne daß in gleichem Maße dieses Streben, das bessere Wollen, Kraft gewänne Herr im Hause zu werden. So kommt es denn, daß die Übertretungen aus dem dunkeln Grunde des verkehrten Wollens und seiner noch ungebrochenen Herrschaft immerfort in Fälle hervorquellen, aber vor dem Lichtschein des Gewissens nicht leicht mehr vorüberkönnen, ohne von seinem Strahle getroffen zu werden. Darauf beruht es ja, daß der Mensch schon in einem gewissen Grade sittlich geweckt sein muß, um nur für ein lebendigeres Sündenbewußtsein, durch welches wieder das Verlangen nach Erlösung bedingt ist, empfänglich zu werden. Seine Knechtschaft entsteht nicht erst, aber er fühlt sie erst, wenn er anfängt darüber hinauszustreben. Das ist das doppelte Antlitz des Gesetzes und des Zwiespaltes, den es für sich allein im menschlichen Leben um so gewisser anrichtet, je ernstlicher dasselbe ringt mit ihm Eins zu sein. Das der Vergangenheit zugewandte Antlitz zeugt von der tiefen Zerrüttung des Menschen, daß er das, was ihm an sich zum Leben reichen sollte, durch die Sünde in eine Macht des Todes für sich zu verkehren vermag. Das Antlitz der Zukunft verkündigt das Dasein und die

Bewegung eines göttlichen Keimes in der Seele, darin daß das Hervortreten des Gesetzes sie in Zwiespalt mit sich selbst zu bringen, daß es sie zu tödten vermag. — So ist es also das sich entwickelnde und vertiefende Gesetzesbewußtsein, was zunächst dahin führt, daß nur mehr Sünden wider das Gewissen begangen werden.

Aber als etwas sehr Räthselhaftes, ja auf diesem Standpunkt völlig Unbegreifliches muß es erscheinen, daß, so weit hier Erfahrung zu urtheilen vermag, wohl kein menschliches Leben, welches die Stufe der Kindheit um ein Bedeutendes überschritten hat, von Sünden wider das Gewissen völlig rein ist. In den wesentlichen Bestimmungen der Sünde wider das Gewissen finden die Pelagianisirenden Denkweisen, und empirisch betrachtet mit Recht, die volle Bürgschaft für den Ursprung der einzelnen That aus der Freiheit des Willens und damit für die unverkürzte Möglichkeit ihrer Berechnung; das warnende Bewußtsein vor der That scheint hier unmittelbar davon zu zeugen, daß die That auch unterlassen werden kann wie soll; und doch soll diese Sünde, dieses positive Bösesthum in einer Allgemeinheit vorhanden sein, aus der sich denn doch wieder die Nothwendigkeit unumgänglich zu ergeben scheint. Das ist ein so harter Widerspruch, daß jenen Denkweisen, wenn sie ihren Satz von dem unbeschränkten Vermögen des Willens sich jeder Sünde wider das Gewissen schlechterdings zu enthalten behaupten wollen, kaum etwas Andres übrig bleibt als die Allgemeinheit solcher Übertretungen, mag die Erfahrung sagen was sie will, zu leugnen. —

Sollen wir aber den Gesamtcharakter des sittlichen Lebens außer der Erlösung bezeichnen, so offenbart er sich zunächst darin, daß es eben von diesem Grundverhältnisse, von der Unzulänglichkeit und Verwerflichkeit seiner selbst vor Gott und von dem Bedürfnisse der Anschließung an

eine stärkere göttliche Macht kein in die Tiefe gehendes Bewußtsein hat. Und weil ihm so die radikale Natur der Krankheit oder, wenn diese nicht, doch die radikale Natur der Heilung durch Verleugnung des Eigenlebens und Aneignung eines neuen göttlichen Princips noch verborgen ist, so meint es, insofern überhaupt ein ernsteres sittliches Streben in ihm ist, durch einzelne Leistungen und partielle Selbstbesserungen sich helfen zu können. Aber die eigentliche Quelle dieser Verdunkelungen und Verlehrungen des Bewußtseins und ihrer weitem Folgen ist in dem praktischen Princip zu suchen, welches über das unerlösete Leben herrscht, in der in ihrem innersten Grunde ungebrochenen, auf sich beharrenden Selbstheit. Mit diesem allgemeinen Gepräge des natürlichen Zustandes verträgt sich unstreitig nicht bloß jene äußere Rechtschaffenheit und Ehrbarkeit, sondern auch mancherlei ernstere Tugendbestrebung im Besondern; auch mag solchen Bestrebungen mancher erfreuliche Fortschritt gelingen; aber die wesentliche Schranke dieses Zustandes vermögen sie nicht zu brechen, den Quell eines neuen Lebens, in welchem der Mensch von sich selbst los und frei wird in der Gemeinschaft Gottes, können sie nicht öffnen; das sittliche arbitrium bleibt bei aller relativen Freiheit und Selbstbewegungsmacht im innersten Princip serrum.

Verhält es sich aber so mit dem noch auf sich selbst gestellten sittlichen Leben, so wird ja wohl vermöge jener Schwäche und Gebrechlichkeit von ihm gelten müssen, was nicht die christliche Lehre von der Sünde, sondern politische Erfahrung gesagt und die Philosophie der autonomschen Vernunft bekräftigt hat: Ein Jeder hat seinen Preis, um den er sich weggiebt \*). Oder

---

\*) In ähnlichem Sinne sagt ein feiner Menschenkenner (Rochefoucauld): Il y a des gens, de qui l'on peut ne jamais croire du mal sans l'avoir vu; mais il n'y en a point, en qui il nous doit surprendre en le voyant — oder Aristophanes im *Plutus*:

klingt der Satz in dieser Form Einigen zu schroff, so lassen sie ihn doch wohl gelten, wenn er etwa so ausgedrückt wird: Jeder Mensch hat seine schwache Seite, an der ihn die Sünde nur im rechten Augenblick zu fassen braucht, um ihn allmählig in Frevel und Laster zu verstricken. Die schöne Seele in Göthe's Wilhelm Meister wenigstens hat es nach ihrem Bekenntniß empfinden müssen, daß, wenn nicht eine unsichtbare Hand sie umschränkt hätte, sie ein Girard, ein Cartouche, ein Damiens und welches Ungeheuer man nennen will, hätte werden können; die Anlage dazu hat sie deutlich in ihrem Herzen gefühlt \*). Die liebliche Unschuld jugendlichen Alters, besonders im weiblichen Geschlecht, kann uns wohl zuweilen den Eindruck machen, als vermöchte die tiefere Befleckung der Sünde an ihr nicht zu haften. Und doch ist kaum eine reizende Blüthe des menschlichen Lebens vergänglicher als diese. Nur eine kurze Zeit vertrauter Gemeinschaft mit tief vererbten, aber ihr sonst überlegenern Menschen bedarf es, um diese zarte Unschuld, wenn sie eines höhern Schutzes entbehrt, in den Schmutz gemeiner Sinnesart einzutauchen. Ja wie oft ist es gesagt und wie selten wohl in seiner furchtbaren Wahrheit empfunden: nicht Jahre, nicht Monate und Tage, ein Augenblick reicht hin, um eine gepriesene Tugend in Frevel zu verwickeln, von deren Banden sie unwiderstehlich fortgezogen wird. In Lessing's Entwurf zu einem Faust wird unter sieben schnellen Geistern der Hölle der als der schnellste erkannt, der so schnell ist als der Übergang vom Guten zum Bösen. Es kann uns nach den Ergebnissen früherer Untersuchungen nicht einfallen dieser menschlichen Tugend den Antheil, den die Freiheit an ihr

φρῶ!

ὡς οὐδὲν ἀτέλως ἕγιες ἐστὶν οὐδενός,

ἀλλ' εἰσι τοῦ κέρθους ἅπαντες ἤτρονες. —

\*) Vgl. was hierüber Schleiermacher wahr und treffend sagt Glaubenslehre §. 73, 2 (B. 1, S. 450).



hat, freitig zu machen; aber das wird hiernach eben die Schranke dieser Tugend und Freiheit sein, daß ihr der Preis, der für sie grade der rechte wäre, um sie in die Fesseln der Sünde zu schlagen, noch nicht geboten worden ist. So ist auf diesem Standpunkt der Schirm unsrer Tugend gegen eine im verborgenen Innern lauernde Gewalt, deren Hervorbrechen ihr Untergang sein würde, die Gunst des Zufalls. Wer dieß nicht zugeben will, der möge sich nur deutlich machen, was wohl aus ihm geworden sein würde, wenn im frühen Jugendalter alle Einflüsse seiner Umgebung nur geeignet gewesen wären seine Seele zu vergiften; oder er möge die Stellen seines wirklichen Lebensganges ins Auge fassen, wo es nicht an ihm lag, daß erwachende schlimme Neigungen nicht zu furchtbaren Leidenschaften heranwuchsen, daß ein leichtes Scherzen mit unbedeutend scheinender Sünde ihn nicht unvermerkt einer Gewalt Preis gab, von der sich nicht berechnen ließ, zu welchen Freveln sie ihn hätte führen können. Durch solche Erwägungen werden wir dann besser verstehen lernen, warum Christus die Seinen beten gelehrt hat: Führe uns nicht in Versuchung.

---

Einer ausführlichen Nachweisung, daß auch die heilige Schrift das Vorhandensein der Sünde im menschlichen Geschlecht als ein durchaus allgemeines betrachtet, können wir uns überhoben glauben<sup>\*)</sup>. Es sind nicht einige einzelne Aussprüche, um die es sich hier handelt; das ganze Alte Testament und noch mehr das Neue ist von dieser Voraussetzung durchdrungen. Einige neuere Theologen, denen die Behauptung, daß alle Menschen Sünder seien, nicht einleuchten will, haben sich viele Mühe

---

<sup>\*)</sup> Vgl. Klaibers neutestamentliche Lehre von der Sünde und Erlösung S. 47 ff.

gegeben sie durch die Hilfsmittel der Auslegung auch aus der heiligen Schrift wegzuschaffen\*). Indessen dürfen wir diese Versuche als schon beseitigt durch die Fortschritte der neutestamentlichen Exegese in den letzten Jahrzehnten ansehen; auch die gründlichen Auslegungen des Briefes an die Römer aus der rationalistischen Schule wie die von Rückert, Reiche, Fritzsche erkennen das Vorhandensein jener Voraussetzung bei dem Apostel Paulus unumwunden an.

Die wichtigsten Aussprüche des N. T., die den allgemeinen Zustand des menschlichen Geschlechtes als sündhaft bezeichnen, haben noch eine Seite, nach welcher sie erst in dem Kreise späterer Betrachtungen (im folgenden Kapitel) ihre Stelle finden können. Unter den übrigen Stellen läßt sich aus Gen. 5, 6. Pf. 14, 1—3 jener Satz nicht beweisen, weil ihre Aussagen nach dem Zusammenhange keinen durchaus univervellen Charakter haben; dagegen behaupten 1 Kön. 8, 46. Psalm 143, 2. Proverb. 20, 9. Kohel. 7, 20 ausdrücklich die ausnahmslose Allgemeinheit der Sünde.

Was aber das N. T. betrifft, so giebt sich die Voraussetzung dieser Allgemeinheit schon darin kund, daß Christus überall die Theilnahme an dem Gottesreich, zu dem alle Men-

---

\*) So namentlich Bretschneider, besonders in der Schrift über die Grundlage des evangelischen Pietismus. Indessen gesteht er zu Röm. 5, 12 doch soviel als Überzeugung des Apostels und als Thatfache der Erfahrung zu, „daß es bei keinem Menschen ganz ohne Sünde abgehe,“ meint aber, damit werde nur geleugnet, daß der Mensch vollkommen sei wie Gott, S. 184. 185. Vergleichen wir damit die früher, S. 126. aufgestellten Sätze: „Eine solche Vollkommenheit, wie Gott sie hat, kann nichts außer Gott haben, am wenigsten der aus Leib und Seele bestehende Mensch. Daß also auch bei dem besten Menschen noch hier und da ein Mangel und ein Fehler im Handeln vorkommt, macht ihn noch nicht böse“ — so zeigt sich auch hier, wie dieser Standpunkt grade so weit, als er die Allgemeinheit der Sünde zugiebt, auch den Begriff der Sünde vernichtet.

ischen berufen werden sollen, an die Sinnesänderung oder Wiedergeburt als vorausgehende Bedingung knüpft, Matth. 4, 17. Marc. 1, 15. 6, 12. Luc. 24, 47. Joh. 3, 3. 5. Wenn hierdurch der sittliche Zustand, in dem der Erlöser die Menschen findet, als einer Änderung und Erneuerung bedürftig dargestellt wird, so ließe sich nur bei einer ganz magischen Ansicht von dem Werthe und der Kraft der äußern kirchlichen Gemeinschaft behaupten, daß, seitdem es eine solche gebe, es mit den darin gebornen und aufwachsenden Menschen anders stehe. Auf dieser sündhaften Beschaffenheit des menschlichen Geschlechtes überhaupt beruht es ferner, daß die Pforte zum Leben eng und der Weg schmal ist, Matth. 7, 14, daß er durch geistliches Sterben und Kreuzigung des alten Menschen führt. Matth. 16, 24. Joh. 12, 25. Röm. 6, 4—6. Gal. 5, 24, daß Christus seine Predigt von der Natur des Reiches Gottes und den Bedingungen seines Besizes mit Seligpreisung der Geistlicharmen und Leidtragenden beginnen muß, Matth. 5, 3. 4. Diese Gegensätze, die das ganze N. T. durchdringen, werden sich nie wahrhaft verstehen lassen ohne die Voraussetzung einer allgemeinen sittlichen Störung des menschlichen Lebens. Denselben Sinn hat es, wenn Christus das Evangelium, welches er allen Völkern, aller Creatur verkündigt wissen will, als ein Evangelium von der Vergebung der Sünden in seinem Namen bezeichnet, Luc. 24, 47 (Joh. 20, 23), oder wenn von ihm und den Aposteln ausdrücklich bezeugt wird, daß Niemand anders als durch ihn zum Vater kommen könne, daß nur in seinem Namen Heil sei, daß nur durch die neue Geburt im Glauben an ihn der Mensch zur Kinderschaft Gottes und zum Heil gelangen könne, Joh. 14, 6. Apgefch. 4, 12. Marc. 16, 16. Joh. 1, 12. 13. 3, 14. 15 — Aussprüche, die doch sämmtlich zu ihrer negativen Rehrseite das Urtheil haben, daß der Zustand aller Menschen außerhalb der Gemeinschaft mit Christo vor der Heiligkeit Gottes ein ungenügender und ver-

werflicher sei. Dieß wird denn auch von Johannes aufs Stärkste ausgesprochen, wenn er von demjenigen, welcher dem Sohn nicht glaube, nicht bloß sagt, daß er das Leben nicht sehen werde, sondern auch, daß der Zorn Gottes auf ihm bleibe, Joh. 3, 36; woraus sich rückwärts ergibt, daß der, dem diese Wahl geboten wird an Christum zu glauben oder nicht zu glauben, schon an sich Gegenstand göttlicher Strafgerechtigkeit sein muß. Darum betrachtet denn auch die heilige Schrift die objektive Grundlage der Sündenvergebung, das Verfühnungswert Jesu Christi, als ein solches, welches seiner innern Bestimmung nach für alle Menschen vollbracht sei, 2 Kor. 5, 14. 15. 1 Tim. 2, 4. 6. Röm. 5, 18. Hebr. 2, 9. Dieselbe Bedeutung haben die Aussprüche, welche den Zweck und die Kraft des Erlösungswerkes schlechthin auf die Errettung der Welt beziehen, Joh. 3, 16. 17. 6, 51. 12, 47. 2 Kor. 5, 19. 1 Joh. 2, 2. Eines Erlösers und Verfühners aber bedarf der Mensch nur, insofern er mit der Sünde behaftet, mit Schuld beladen ist. — Wie nun diese Anerkennung, daß alle Menschen sündig und vor Gott verschuldet sind, von Paulus nicht bloß mit den bestimmtesten Worten ausgesprochen wird, Röm. 3, 9. 19. 20. 23. 5, 12. Gal. 3, 22, sondern auch wesentliche Grundlage ist für den ganzen Zusammenhang seiner Lehre, das zu beweisen wäre nach den neuern Bearbeitungen des Paulinischen Lehrbegriffes und des Römerbriefes überflüssige Mühe. Nur daran wollen wir im Vorübergehen erinnern, daß die Sätze des Apostels über den negativen Erfolg des Gesetzes, „daß kein Fleisch durch die Werke des Gesetzes gerecht werde, daß durch dasselbe die Erkenntniß der Sünde entstehe, daß so das Gesetz Zorn wirke und dem Menschen zum Tode gereiche,“ Röm. 3, 19. 4, 15. 7, 10, sich ohne jene Voraussetzung gar nicht verstehen lassen. — Selbst seine Jünger, wiewohl sie durch aufrichtiges Streben von der verderbten Masse unterschieden und unter den Einfluß seiner persönlichen Gemein-

schafft gestellt sind, bezeichnet Christus gelegentlich gradezu als böse, *πονηροί*, Luc. 11, 13. Denn böse vor Gott im strengen Sinne ist nicht bloß der, in dessen Leben nur Böses sich findet, sondern auch der, dessen Leben noch irgendwie vergiftet ist durch das Element der Sünde. Daß aber unter den Genossen seines Reiches in dessen irdischer Entwicklung die Sünde nicht verschwunden sein werde, diese Voraussicht hat Christus auch durch die Aufnahme der Bitte um Vergebung der Verschuldungen in das Gebet, das er seinen Jüngern als Ausdruck ihres eigenthümlichen Verhältnisses zu Gott mitgetheilt hat, ausgesprochen. Demgemäß verlangt denn auch Johannes von den Christen, die in der Gemeinschaft Gottes stehen, das Bekenntniß ihrer Sünden, offenbar der in ihrem gegenwärtigen Zustande noch vorkommenden, und nennt es Selbstbetrug, wenn sie behaupten wollten keine Sünde zu haben \*).

Nun aber soll Christus doch ausdrücklich anerkannt haben, daß es auch außer dem Kreise der Offenbarung Gesunde gebe, die des Arztes nicht bedürften, Matth. 9, 12. 13. Luc. 5, 31. 32, und Petrus, daß unabhängig von der Erlösung, wer Gott fürchte und die Gerechtigkeit schaffe, ihm angenehm sei, Apgefch. 10, 35. — Jene Gesunden nun, die Gerechten, die zur Sinnesänderung zu rufen Christus nicht gekommen sein will, müßten nach dem Zusammenhange die Pharisäer und Schriftgelehrten sein, die darüber murrten, daß Jesus mit den Sündern und Zöllnern umging. Läßt sich nun wohl annehmen, daß Christus diese für wahrhaft Gerechte gehalten habe? Wenn ihm unter den Gesetzesgerechten seiner Umgebung Jemand für wahrhaft gesund und des Arztes nicht bedürftig gegolten hätte, so wäre es doch gewiß eher als diese Pharisäer etwa jener junge Mann ge-

\*) Vgl. die wahren und schönen Bemerkungen zu dieser Stelle in Lüdcs Kommentar über die Briefe des Johannes S. 137 f.

wesen, der unstreitig in einem bessern Sinne als in dem des ganz äußerlichen Pharisäismus von sich sagen konnte, er habe die Gebote des Gesetzes gehalten von seiner Jugend an. Und doch bezeichnet Christus dessen Zurücktreten vor seiner Aufforderung zugleich als eine Selbstausschließung vom Himmelreich, zu dem ihm also doch jene Gesetzesgerechtigkeit nicht verhelfen konnte. — Jene Gefunden, die des Arztes nicht bedürfen, sind eben die in ihrer Meinung Gefunden; auf ihren Standpunkt tretend sagt ihnen Christus, der Heiland der Sünder, der Arzt der Kranken, daß er er ihnen, so lange sie an ihrer eignen Gerechtigkeit Röm. 10, 3 solches Genügen haben, freilich nichts sein könne\*). Aus demselben Gesichtspunkte ist Luc. 15, 5 aufzufassen. Was aber Apgesch. 10, 35 betrifft, so ergibt sich der Sinn, in welchem die darin enthaltenen Prädikate dem Menschen außer Christo beigelegt werden, am einfachsten daraus, daß Petrus selbst sich beeilt diesem Gott Fürchtenden und Gerechtigkeit Schaffenden das Evangelium von der Vergebung der Sünden im Namen Jesu Christi zu verkündigen, B. 43. Daraus so wie aus der dem Cornelius und den Seinen erteilten Laufe erhellt denn auch, in welchem Sinn ein solcher aufrichtig Strebender Gott angenehm (*δεκτός*) ist — nämlich willkommen zur Aufnahme in die Gemeinde seines Sohnes. Allerdings kann ein solcher nach der Gerechtigkeit hungernder und dürstender Mensch, Matth. 5, 6, schon als ein aus Gott Seiender betrachtet werden, Joh. 8, 47; es ist ein gottverwandtes und zu Gott strebendes Princip in der menschlichen Natur, das ihn treibt. Allein es treibt ihn doch eben dahin, daß er die Worte Gottes im Munde des Erlösers höre und bewahre und so erst in Kraft dieses Hörens und Bewahrens den Tod des natürlichen Lebens wirklich überwinde, Joh. 8, 47. 51.

\*) Eine treffende Auslegung von Schrift durch Schrift giebt zu dieser Stelle Paulus Phil. 3, 4—9.

## Zweites Kapitel.

### Die Sünde als Verderbniß der menschlichen Natur.

Wenn wir die Art, wie wir an der Sünde Theil haben, näher betrachten, so beseitigt es sich leicht als eine ganz oberflächliche und unwahre Vorstellung die Sünde nur in der einzelnen Handlung oder Unterlassung zu sehen. Selbst wer dem irdischen Leben des Individuums einen durchaus reinen Anjang zuschreibt, muß ja doch anerkennen, daß das sittliche Handeln einen sittlichen Zustand des Handelnden erzeugt, daß dem Menschen, wenn er das Princip der Sünde thatsächlich in die Maxime seiner Entschließungen aufnimmt, die Sünde nicht etwas bloß Äußerliches bleiben kann, sondern daß sie eben damit in sein Inneres, in seine Grundsätze und Gesinnungen sich einnistet. Und in der That, wäre das Innere des Menschen wie jene Vorstellung will, eigentlich immer rein, so müßte der erste ernstlich gefaßte gute Vorsatz vollkommen hinreichen, um auch aus dem Handeln jede Spur von Sünde für immer zu verbannen; es wäre denn, daß in dem Handeln des Menschen nicht er selbst, wie er innerlich ist, sich offenbarte, sondern irgend ein andres Wesen.

Bei der gänglichen Haltlosigkeit dieser Vorstellungsweise ist begreiflicher Maßen die Einsicht die vorherrschende, daß die Sünde auch etwas uns innerlich Einwohnendes ist, daß sie nicht bloß in unserm Handeln, sondern auch in unsern Empfindungen,

Neigungen, Grundsätzen und Gesinnungen ihren Sitz hat. Auch die heilige Schrift lehrt uns die Sünde nicht bloß als etwas in die äußere Erscheinung Fallendes, sondern auch als Störung des innern Lebens kennen und in diesem Gebiet wieder nicht bloß als ein in einem bestimmten Zeittheil Eintretendes und Vorübergehendes, wie etwa Matth. 5, 28, sondern auch als beharrende Verunreinigung und Verderbniß des Herzens, welche sich in den mannichfachen Thatsünden, die aus ihr hervorquellen, offenbart. Die schon früher (B. 1, S. 247) zu diesem Satz gegebenen Nachweisungen ließen sich leicht noch vermehren durch eine Reihe solcher Stellen, die eine habituelle Beschaffenheit des innern Lebens als böse und verwerflich bezeichnen, wie Matth. 6, 23. Luc. 16, 15. Joh. 16, 9. Röm. 1, 21. 1 Kor. 16, 22. Eph. 4, 18. Wie eben darauf der Paulinische Begriff des Fleisches in seinem ethischen Gegensatz gegen den Geist führt, das ergibt sich aus der Entwicklung dieses Begriffes im zweiten Buch unsrer Untersuchungen \*).

Aber auf welche Weise ist nun dieses Element innerer Unreinheit und Verderbniß in uns? Läßt es sich als ein Komplex bestimmter Neigungen, Bestrebungen, Maximen feststellen und so von den reinen Elementen des innern Lebens für die Betrachtung ausscheiden?

Daß es im Begriffe nicht bloß möglich, sondern nothwendig ist die Verderbniß von der reinen Wesenheit, die Sünde von der an sich guten menschlichen Natur abzufondern, muß

---

\*) Selbst die rabbinische Theologie hat in ihrer Lehre vom  $\text{לֵב}$  im menschlichen Herzen (nach Gen. 6, 5. 8, 21) trotz der Abgeschmacktheiten, mit denen sie nach ihrer Gewohnheit den Gedanken ausziert, doch ein besseres Verständniß von der Innerlichkeit der Sünde verrathen als die äußersten Spitzen des Pelagianismus in unsrer neuern Theologie. Vgl. übrigens Nitzschs System der christlichen Lehre, S. 106, Anm. 2.



natürlich festgehalten werden. Auch in Beziehung auf das wirkliche Leben und seine Beschaffenheiten und Thätigkeiten meint wohl grade eine sorgfältigere Selbsterforschung dieselbe Scheidung vollziehen zu können. Allein je tiefer sie eindringt, desto unabweislicher wird die Wahrnehmung, daß diese Aufgabe nicht rein zu lösen ist, sondern nur annäherungsweise. Hinter jeder Absonderung entdecken sich dem geschärften Blick neue Elemente von Unreinheit, die aus mannichfachen an sich berechtigten Neigungen und Thätigkeiten des menschlichen Lebens noch auszuscheiden sind. Namentlich wo die Heiligung als die bei mannichfachen Hemmungen und scheinbar rückgängigen Bewegungen, im Großen betrachtet, doch stetig fortschreitende Entwicklung eines neuen Lebens, einer von Gott gezeugten neuen Persönlichkeit, ihren wirklichen Anfang genommen hat, da kommt die Sünde, zumal bei Menschen von ruhigerm Temperament und gemäßigterer Lebendigkeit des Gemüths, seltner als besondere, einen Zeitpunkt für sich ausfüllende Übertretung vor. Aber käme sie in dieser Gestalt auch gar nicht mehr vor, sie würde damit aus dem Leben eines Solchen doch keinesweges verschwunden sein. Sie würde innerlich noch fortwirken als eine störende und trübende Potenz, welche die rechte Frische des sittlichen Eifers lähmt, welche den Menschen verleitet sich mehr oder weniger gewissen Neigungen und Stimmungen zu überlassen, die nicht grade in bestimmten Vergehungen hervortreten, aber doch unmerklich in der einen oder andern Richtung einen Zustand von Trägheit, selbstischer Weichlichkeit oder eine herrschende Stimmung von Schärfe und Bitterkeit des Gemüthes erzeugen; es würde ihr tausendmal gelingen in Werke und Thätigkeiten, die an sich aus einer sittlichen Triebfeder entspringen, ein unreines, selbstfüchtiges Motiv einzumischen und dadurch ihren Gehalt zu verfälschen. Und dieß eben ist im Allgemeinen die Art, wie

die Sünde ihr Vorhandensein in einem Leben, in welchem die Heiligung schon begonnen hat, vornehmlich kund giebt.

So müssen wir denn in unserm Innern eine beharrende Wurzel der Sünde erkennen, deren Schößlinge sich nur zum Theil als etwas Besonderes wahrnehmen lassen, zum andern Theil aber, ohne daß unsre Beobachtung hier eine bestimmte Scheidung zu vollziehen vermöchte, verschlungen und verwachsen sind in alle Triebe und Entwicklungen unsers Lebens, so daß kein Erzeugniß derselben, und wäre es das edelste, durchaus rein ist von diesem Element. Wäre die Sünde wenigstens in den durch die Erlösung Erneuerten nicht mehr als eine beharrende, in stetigem Zusammenhange zu allen Lebensthätigkeiten mitwirkende Potenz, sondern als ein nur in bestimmten Zeittheilen vorhandenes, mit ihnen verschwindendes und dann bei irgend einer zu starken Versuchung wieder eintretendes Element, so müßte jedes solches Wiedereintreten als ein durchaus neuer, ursprünglicher Fall, der den Wiebergebornen plötzlich aus einem vollkommen reinen Dasein in ein sündiges versetzte, von ihm wahrgenommen werden. Wie dieß nun durch die Erfahrung gewiß nicht bestätigt wird, so würde es auch in seinen praktischen Folgen nur dazu dienen die tiefere Selbstprüfung zu hemmen und uns von der Erforschung und Bekämpfung der verborgenen innern Gründe, aus denen die einzelne Versündigung entsprang, abzulenken. Ja es würde dann überhaupt nur ein Bewußtsein der Sünde in uns geben, sofern es durch bestimmte Übertretungen erregt wird; was die Erfahrung des christlichen Lebens gewiß nicht bestätigt.

Erinnern wir uns ferner des störenden und verdunkelnden Einflusses, den die Sünde auf die sittliche Erkenntniß des Menschen ausübt, und wie aus diesen Trübungen und Irrungen des Bewußtseins wiederum mannichfache von uns unerkannte Verfehlungen der That hervorgehen, wie dürften wir es uns

dann noch zutrauen aus diesem verworrenen Räuel, in welchem jedes Ende wieder Anfang ist, mit vollkommener Sicherheit die Fäden herauszuziehen, die der sittlichen Störung des menschlichen Lebens angehören, so daß wir die Elemente der Sünde in einem bestimmten Lebensmoment rein für sich hätten\*)?

Darum sollen wir, wenn uns unser Bewußtsein auch bei der schärfsten Analyse eines solchen Momentes keine Spur von Sünde, auch nicht die leiseste unrechte Regung nachzuweisen vermöchte, uns dennoch nicht für rein halten und an dem latenten Vorhandensein der Sünde auch da nicht zweifeln, wo ein Einfluß derselben auf den wirklichen Bestand unsers sittlichen Lebens in einem einzelnen Ausschnitt desselben nicht zu entdecken ist.

Erweitern wir den Gesichtskreis unsrer Betrachtung über die einzelnen Lebensmomente hinaus zu den beharrenden Richtungen und Eigenschaften derer, welche ernstlich nach ihrer Heiligung streben. Indem wir auch hier nicht die Fehler, sondern die Tugenden ins Auge fassen, begegnet uns die merkwürdige Erscheinung, daß ihre Tugenden selbst gewöhnlich mit ihren Fehlern unauflöslich verwickelt, ja so ganz in Eins verwachsen sind, daß diese oft nur wie die andre Seite von jenen sich darstellen. Dieß kann die Objektivität der Idee des sittlich Guten und die Macht ihrer selbstständigen Offenbarung im empirischen Leben nicht erschüttern; aber mahnen soll es uns an die tiefe Einwurzelung der Sünde in unser Inneres, vermöge deren auch die edelsten Richtungen unsers Lebens stets zur Entartung geneigt sind. So schlägt der strenge Ernst unmerklich in Härte um und die Milde in Weichlichkeit; die rasche Thatkraft geht in unbefonnene Vielthuerei über und das ruhige Maßhalten in

---

\*) In demselben Sinne sagt die Konfessionsformel Epist. art. I, p. 575: *Sane affirmamus, quod hanc naturae corruptionem ab ipsa natura nemo nisi solus Deus separare queat.*

träge Bequemlichkeit; die tüchtige Entschiedenheit, die die eigne Überzeugung kräftig geltend macht, wird zur unduldsamen Beschränktheit und eigenfinnigen Willkür und die Achtung vor den Rechten fremder Eigenthümlichkeit und Überzeugung zu einem lähmenden Indifferentismus, zu einer skeptischen Unthätigkeit; die frische Zuversicht artet in Troß und Übermuth aus und die weise Besutsamkeit in Kleinmuth und schwankende Angflichkeit. Und wie nun das menschliche Leben einmal beschaffen ist, müssen wir uns, indem wir diese Tugenden in uns und Andern pflanzen und pflegen, immer darauf gefaßt machen Elemente ihrer Entartung mit zu ernten.

Neuere Moralisten (besonders Tassirner in einer eignen Schrift über diesen Gegenstand) haben der Verwandtschaft zwischen den Tugenden und Lastern nachgeforscht. Was an diesem Gedanken wahr ist, ruht auf dem eben hervorgehobenen Grunde. Wohl schleicht jeder menschlichen Tugend stets ihre Entartung nach und strebt sich an ihre Stelle zu setzen, und diese Vertauschung, wiewohl der innerste Sinn ein durchaus entgegengesetzter ist, pflegt für fremde und eigne Wahrnehmung wie im Zwielficht durch leise Umbiegungen und lauter fließende Übergänge zu geschehen, so daß durch die scheinbar unbedeutende Veränderung einiger Züge das edle Antlitz in ein widriges Zerrbild verwandelt ist. Wie das organische Leben stets der Gefahr eines doppelten Lobes ausgesetzt ist, des hypersthenischen und des asthenischen, so wird die Tugend in ihrer empirischen Entwicklung von entgegengesetzten Seiten her bedroht, von der einen durch die positiven oder aktiven, von der andern durch die negativen oder passiven Gestaltungen der Selbstsucht, und indem sie mit ganzer Gewalt der einen Entartung sich entgegenwirft, geräth sie leicht in die andre. Die Tugend ist wie die Schönheit und wie die höhere Wahrheit eine zarte Grenze. Der reine Sinn würde diese Grenze, so zart sie ist, überall leicht und sicher

wahren, weil sie nur der entfaltete Ausdruck seines eignen Princip's ist. Aber die Sünde und ihre tief in unser Inneres eingedrungene Macht ist eben Schuld, daß wir der sorgfältigsten Aufmerksamkeit bedürfen, und daß die Versäumniß derselben nach der einen oder andern Seite unfehlbar eine schlimme Saat aufschießen läßt, deren Ausrottung uns später schwere Kämpfe bereiten muß.

Nehmen wir endlich noch hinzu, wie auch hier die praktische Beschränktheit des eignen Standpunktes auf die Erkenntniß hemmend und trübend einwirkt und so jene Verwidelung steigert. Wie Wenige giebt es, die sich nur einen Augenblick bedenken ihre individuelle Einseitigkeit zum absoluten Maßstabe ihres Urtheils über fremde Einseitigkeit zu machen! Wir können es täglich erfahren, wie auch Menschen von ernster Gesinnung, wenn sie mit besonderm Eifer nach den sittlichen Eigenschaften der einen jener beiden Reihen streben, für die Verletzung der von der andern Seite entspringenden Forderungen gewöhnlich ein stumpferes Gefühl haben, während sie nicht nur den Zwiespalt mit den sittlichen Ansprüchen ihrer Seite in seinen leisesten Regungen empfinden, sondern auch oft an Andern in der Vermeidung ihrer eignen Einseitigkeit eine solche sittliche Verletzung wahrzunehmen glauben. Wenn in uns das Bewußtsein recht lebendig wird, wie tief diese Schranke in alles sittliche Urtheil, auch in die Selbstbeurtheilung eingreift, so werden wir wohl der Einbildung entsagen müssen in unserm eignen Leben durch einen chemischen Proceß die Schlacke von dem Erz rein und klar für die Erkenntniß ausscheiden zu können. —

Aber wie sind wir in diesen tief gestörten Zustand gekommen? Wir würden auf diese Frage leicht antworten können, wenn in irgend einem Augenblick unsers Lebens ein Übergang aus einem reinen, sündlosen Dasein in diesen durch die Sünde entzweiten Zustand stattgefunden hätte. Daß es einen

solchen Übergang nicht giebt, davon haben wir uns schon früher überzeugt. Weder wird ihn Jemand in seiner eignen Erinnerung, der er sich bei seiner unermesslichen Bedeutung ja gar nicht entziehen könnte, antreffen, noch vermögen wir ihn an einem Andern zu beobachten. Der Mensch ist in der Sünde drin, er weiß selbst nicht wie. So wie sein sittliches Bewußtsein erwacht, findet er auch in sich den Gegensatz gegen dessen Forderung; ja jenes Erwachen selbst scheint sich in der Regel durch diesen tatsächlichen Gegensatz zu vermitteln. Allerdings setzt das erste wirkliche Sündigen seinem Begriffe nach die Vorstellung eines entgegenstehenden Sollens im Subjekt voraus; aber erst durch die eigne Erfahrung von der Sünde verinnert sich dieses Bewußtsein, wird es zu einem tief in die Entwicklung eingreifenden Moment des innern Lebens. Darauf beruht es, daß Kinder von leidenschaftlicherm Naturell und spröderer Eigenheit früher zu einem bestimmten sittlichen Bewußtsein zu erwachen pflegen als die ruhigeren Eigenthümlichkeiten von weicherem Stoff; der tiefere Schatten lockt den Lichtstrahl des Gewissens schneller und kräftiger aus dem Grunde der Seele hervor.

Man hat in neuerer Zeit öfters von der Vorstellung eines individuellen Sündenfalls Gebrauch gemacht, und wir wollen ihr auch keinesweges eine relative Wahrheit absprechen. Warum wir die Vorstellung unsrer ältern Theologen, die schon dem neugeborenen Kinde peccata actualia zuschreibt, entschieden ablehnen müssen, ist bereits Bb. 1, S. 60 f. gezeigt. Nur da ist wirkliche Sünde, wo schon irgend ein sittliches Bewußtsein erwacht ist, sei es immerhin noch ganz eingehüllt in das Gefühl der Ehrfurcht vor der Person der Ältern. In dem Dasein jedes Menschen nun muß es hiernach irgend einen Augenblick geben, wo von ihm die erste wirkliche Sünde begangen wird, und die Gestalt, die dieses erste Sündigen in ihm hat, und das Verhalten einer Willensfreiheit gegen die versuchende Begierde und gegen

das Verbot des sich regenden Gewissens wird unstreitig bedeutenden Einfluß üben auf die besondere Richtung so wie auf das schlimmere oder minder schlimme Gepräge, auf das raschere oder langsamere Fortschreiten der sündlichen Entwicklung in ihm. Jedenfalls aber stellt sich dieser individuelle Sündenfall nicht als das Eintreten eines ganz neuen Elementes in das jugendliche Leben dar, sondern vielmehr als die Entwicklung und Offenbarung einer verborgenen Potenz, als das Erwachen einer in der Tiefe schlummernden Gewalt. Die Sünde entsteht nicht erst in ihm, sie tritt nur hervor. Ganz so schildert diesen Sündenfall des Individuums auch Paulus Röm. 7, 8, 9. Denn wenn er die Sünde vorher tod nennt, so bedarf sie doch nur des Reizes durch den Gegensatz im Bewußtsein, um sofort aufzuleben und allerlei verkehrte Lust hervorzutreiben; woraus sich von selbst ergibt, daß dieser Tod eben nur ein Zustand der noch gebundenen Wirksamkeit ist, in welchem das innerlich schon vorhandene Princip sich noch nicht in bestimmten Lebensäußerungen entfaltet.

Und hiermit entscheidet der Apostel zugleich den in dieser Frage oft aufgeregten Streit um die Unschuld des kindlichen Alters. Es wäre in der That eine sehr rohe Auffassung des menschlichen Lebens und der christlichen Lehre von der allgemeinen Sündhaftigkeit dazu, die den großen Unterschied zu mißkennen vermöchte zwischen der Art, wie das Böse in dem Kinde ist vergleichungsweise unbewußt und unentfaltet, und wie es gereift, entwickelt und zur bewußten Maxime erhoben in dem Erwachsenen, der ihm willig dient, sich offenbart. Hierauf beruht die relative Unschuld des Kindes. Sie besteht keinesweges bloß darin, daß die Sünde in ihm noch mehr oder minder die Form der Unbewußtheit hat, auch nicht bloß darin, daß nach der Beschränktheit seiner Erfahrung, seiner Geisteskräfte, seiner Begierden sowie nach der Natur seiner Lebensverhältnisse schwe-

re Verehungen bei ihm noch nicht vorkommen können, sondern sie schließt wesentlich und von jenen andern Momenten untrennlich eine geringere Intensität des verkehrten, selbstsüchtigen Wollens in sich. Namentlich ist es die Unbekanntheit mit Lüge und Falschheit und das daraus entspringende offene, hingebende Vertrauen, welches jener Unschuld des Kindes ihr eigenthümliches Gepräge giebt und selbst den hervortretenden Keimen verkehrter Willensneigungen oft einen Schimmer naiver Anmuth zu leihen vermag. Und eben auf diese relative Unschuld des kindlichen Alters, auf das unbefangene Vertrauen und die innige Anschließungsfähigkeit des kindlichen Gemüthes gehen die Aussprüche Christi, in denen er den Sinn des Kindes seinen Jüngern zum Muster aufstellt und ihn als geeignet zur Theilnahme am Reiche Gottes bezeichnet, Matth. 18, 3. 19, 14. Luc. 18, 17\*). Und auch hier ist begreiflicher Weise nur die sittliche Pshylognomie berücksichtigt, die dem Kindesalter der Regel nach eignet; denn wie unerklärlich es immer für manche Theorien sein mag, leugnen kann es eine einigermaßen umfassende Beobachtung der Kinderwelt nimmermehr, daß das kindliche Leben in nicht ganz seltenen Ausnahmen schon im dritten, vierten, fünften Jahre eine Entschiedenheit verkehrter Richtungen, einen Grad von Lüge, Falschheit, Haß zeigt, der nur größerer geistiger und physischer Mittel bedürfte, um sich in schweren Frevelthaten zu offenbaren.

Wenn nun aber Einige wie in jenen Aussprüchen so in ihrer Erfahrung etwas Mehreres zu finden meinen, eine absolute Unschuld, eine vollkommene Reinheit des frühen kindlichen Alters, so müßte diese ursprüngliche Freiheit von jeder Anlage zur Sünde\*\*) doch natürlich das Besizthum aller Men-

\*) Vgl. Neanders Pflanzung der Kirche durch die App. S. 700 f.

\*\*) Vgl. über den Unterschied der Anlage von der bloßen Möglichkeit, wie sie in der formalen Freiheit liegt, S. 39 f. dieses Bandes.



schen ohne Unterschied sein. Allein womit erklären sie dann, wenn sie nicht auch dieses leugnen, daß alle Menschen, die das frühe Kindesalter überschreiten, sich in wie verschiedenen Graden und Richtungen immer doch irgendwie mit der Sünde beflecken? Aus äußern Ursachen, schlechter Erziehung, bösen Beispielen der Umgebung, der Herrschaft verderblicher Grundsätze in der Gesellschaft u. s. w. läßt sich doch jedenfalls jener Erfolg nur ableiten, insofern man eine dem Allen entgegenkommende Empfänglichkeit im Kinde annimmt; was denn eben jene schlimme Disposition, eine angeborne Sündhaftigkeit wäre. Auch würden jene übeln Einflüsse doch wohl nicht überall stattfinden sollen, wenn man nicht etwa jene Thatsache aus einer andern Thatsache erklären will, die dasselbe Problem, nur in ungleich härterer, in der That übertriebener Fassung, enthalten würde; wie ist es nun zu begreifen, daß auch da, wo jene Einflüsse mit entschiedenem Übergewicht günstig sind, doch nicht das Resultat eines vollkommen sündlosen Lebens daraus hervorgeht? So möchte denn auch dieses Resultat schwerlich gesichert werden, wenn man nach einem Vorschlag des Sokrates in Platons Menon diese von Natur gute Jugend, sei es nun, wie dort hypothetisch angenommen wird, nur ein Theil oder, wie hier, das Ganze der menschlichen Jugend, in einer Festung verwahrte, weit sorgfältiger sie verriegelnd als das Gold, damit Niemand sie verderben könne. ))

Verweist man uns aber an die Freiheit des menschlichen Willens, in welcher ja für Jeden die Möglichkeit liege die Sünde in sein ursprünglich reines Innere einzulassen, so soll doch nach der Voraussetzung in dieser Freiheit eben so wohl für Jeden die Möglichkeit liegen sich jeder Verührung mit der Sünde immerdar zu enthalten. Wenn es sich nun so verhielte, daß ein Theil des menschlichen Geschlechtes sich mit der Sünde behaftet zeigte, ein anderer Theil rein, so ließe sich allerdings mit jener Freiheit ausreichen, um die Thatsache ihrem letzten, entscheidenden

Grunde nach zu erklären. Wird aber anerkannt, daß die Sünde in jedem menschlichen Leben, welches zum sittlichen Bewußtsein erwacht ist, vorkommt, so ist jene Willensfreiheit nicht bloß nicht geeignet das Faktum zu erklären, sondern dieses wird von ihr aus erst recht unbegreiflich, wenn wir uns zumal vergegenwärtigen, daß die Freiheit nach der Voraussetzung bei gleicher Leichtigkeit sich immer für das Gute wie für das Böse zu entscheiden ja doch nicht dem blinden Zufall dahingegeben ist, sondern durch die Forderungen jenes Bewußtseins sich zu bestimmter Entscheidung verpflichtet findet.

Diese Schwierigkeit fühlend pflegen jene in letzter Instanz zu einem andern Erklärungsprincip ihre Zuflucht zu nehmen, zu dem Dualismus der menschlichen Natur, vermöge dessen der Geist nach oben strebe, die Sinnlichkeit nach den niedern Dingen, oder, wie sie es vielleicht lieber ausdrücken, zu der sinnlichen Schwäche des Menschen, vermöge deren er dem Begehren des sinnlichen Triebes, auch wo es auf Verbotenes gehe, nicht immer widerstehen könne. Wir wollen hier nicht wiederholen, was früher gegen die Zurückführung aller Sünde auf die Übermacht des sinnlichen Triebes über den Geist gesagt worden ist. Gesezt aber es wäre möglich alle Sünde aus dieser sogenannten Schwäche des Menschen als eines sinnlichen Wesens abzuleiten, nun so wird Jeder, dem die Sünde wirklich Sünde ist, und der den Grundsatz anerkennt, daß der Baum aus seinen Früchten, daß die Natur des Principes aus seinen Folgen zu erkennen ist, in dieser Schwäche eine schlimme Disposition, eine den einzelnen Thatünden vorausgehende Sündhaftigkeit des Menschen erblicken. Der Unterschied zwischen der hier berücksichtigten Ansicht und der von ihr bestrittenen kirchlichen Lehre scheint dann in dieser Beziehung darauf hinauszulaufen, daß Letztere diese in jedem Menschen liegende Disposition zur Sünde, als eine Störung und Verderbniß betrachtet, die dem

ursprünglichen, von Gott geschaffenen Wesen des Menschen fremd ist und erst durch Abfall und Entartung entstanden sein kann, während Erstere in dieser Disposition nichts findet, was nicht mit der guten Ordnung der menschlichen Natur verträglich wäre und aus den nothwendigen Gesetzen ihrer Entwicklung folgte<sup>\*)</sup>. Damit aber fällt ihr nicht bloß dieses zur Last, daß sie, um nur nicht eine entstandene Unreinheit der menschlichen Natur zugeben zu müssen, einen unreinen, die Heiligkeit des Schöpfers verletzenden Begriff von der menschlichen Natur zum Grunde legt, sondern es ist dann auch gar nicht mehr einzusehen, wie sie bei einiger Folgerichtigkeit des Denkens vermögen wird die wirkliche Sünde, die ja doch aus jener natürlichen Schwäche sich hinreichend erklären soll, als eine Störung jener guten Ordnung zu betrachten.

Es wird sich hiernach nicht leugnen lassen, daß die Vorstellung einer absoluten Reinheit des frühen kindlichen Lebens aufgegeben werden muß, wenn das Vorhandensein der Sünde in jedem entwickelten menschlichen Leben festgehalten werden soll. Wir müssen vielmehr anerkennen, daß jedem menschlichen Individuum eine sittliche Störung, ein Hang zum Bösen angeboren, daß er mithin — als das radikale Böse — in die menschliche Natur selbst eingewurzelt ist, so unerschütterlich fest es andrerseits stehen muß, daß er nur in einem freien Abfall, in eigner Verschuldung seinen Grund haben kann.

Durch diese Bestimmungen rechtfertigt sich denn auch von selbst der kirchliche Ausdruck *peccatum originale*, insofern

---

<sup>\*)</sup> Vgl. die treffende Bemerkung von Sartorius a. a. O. S. 85. — Etwas anders stellt sich diese Alternative z. B. bei Töllner, indem er in jener Schwäche des Menschen ein Verderben seiner Natur erkennt und doch die Entstehung desselben aus den nothwendigen Gesetzen ihrer Entwicklung herleitet, vgl. die Abhandl. von der Freude an den bösen Handlungen, Theol. Untersuchungen B. 1, St. 1, S. 97 f.

er, für sich genommen, doch eben nur dieses besagt, daß die Sünde — als Anlage und Gang — schon mit dem Ursprunge jedes menschlichen Einzellevens vorhanden ist, ohne über das weitere Woher, ob es als Forterbung zu denken sei oder wie sonst, etwas zu entscheiden. Dasselbe hat Luther im Sinne, wenn er von der Ursünde sagt, sie sei de natura, de essentia hominis, wenn er sie peccatum substantiale oder essentiale nennt; er ist natürlich weit entfernt die Sünde selbst zu einer Natur zu machen und diese dem jetzigen Menschen zuzuschreiben, als wäre sie an die Stelle der ursprünglichen getreten, sondern nur dieß will er damit ausdrücken, daß die Sünde vor und abgesehen von ihrer Existenz in dem bewußten Willen und Thun des Individuums schon an seiner Natur haftet als eine gestörte Beschaffenheit derselben, die dann zu ihrer Zeit nicht verfehlen wird sich auch in verkehrtem Willen und Thun zu offenbaren\*).

Und gewiß, man kann vielleicht von den Vorstellungen abweichen, nach denen Luther den Ursprung dieser Naturfünde \*\*) im Individuum bestimmt, das aber muß zugegeben werden, daß sich eine lange Reihe unzweifelhafter Thatfachen des menschlichen Lebens, sicherer Phänomene unsers sittlichen Bewußtseins gar nicht

---

\*) So werden wir denn auch den Sprachgebrauch, der die Sünde als peccatum originale Natur des Menschen nennt, weil sie eben beharrende Naturbeschaffenheit ist, als einen ganz unversänglichen bei gehöriger Unterscheidung der Begriffe betrachten dürfen; wie ja Niemand Anstand nimmt selbst die Gewohnheit eine andre Natur des Menschen zu nennen. Vgl. über diese Ausdrucksweise die gründliche Erörterung der Konfessionsformel, Sol. declar. art. I, p. 650 f. der Reichenb. Ausg.

\*\*) Luther nennt diese Naturfünde auch Personfünde, während sonst z. B. von Thomas zwischen Naturfünde und Personfünde unterschieden und unter Letzterer dann das peccatum actuale verstanden wird. Dieser Sprachgebrauch erscheint zunächst zweckmäßiger; indessen wird sich aus den Untersuchungen des vierten Kapitels ergeben, daß wir dennoch dem von Luther befolgten beitreten müssen.

erklären läßt, wenn die Sünde nicht auch eine gestörte Beschaffenheit unsrer Natur ist \*). Wir urtheilen in tausend Fällen nach dieser stillschweigenden Voraussetzung, und selbst diejenigen, welche dieselbe in ihrer Theorie leugnen, vermögen sich ihrer im Leben nicht zu entschlagen. Solche Thatfachen waren es, deren Erwägung uns schon in den bisherigen Untersuchungen dieses Buches von Stufe zu Stufe weiter drängte bis zur Anerkennung einer angeborenen Sündhaftigkeit. Mannichfache Thatfachen derselben Art können uns noch zur Bestätigung dienen. Um ein schon verührtes Phänomen des allgemeinen Bewußtseins in seiner Bedeutsamkeit noch näher ins Auge zu fassen: wie wäre denn wohl ohne jene Voraussetzung die Gewißheit zu begreifen, mit der wir überall, wo uns menschliche Gestalt entgegentritt, auch wissen, daß wir es mit einem heiligen Wesen nicht zu thun haben, sondern mit einem sündhaften? Wer es sich irgend zutraut die Menschen nur ein wenig zu kennen, bemitleidet den als einen gutmüthigen Thoren, der auf sie oder mit ihnen in Verhältnissen, die das menschliche Leben von verschiedenen Seiten verühren, wirken wollte, ohne die sittliche Schwäche des Menschen, die Gebrechlichkeit seiner Tugend und die dadurch bedingten möglichen Wechselfälle und Störungen mit in Rechnung zu ziehen. Wer mag leugnen, daß jene Menschenkennerschaft, die uns lehren will, überall nur Arges von Andern zu erwarten, selbst vom Argen ist? Wir müssen es vielmehr als Pflicht anerkennen auf der gemeinsamen sittlichen Grundlage des menschlichen Verkehrs Jedem mit Vertrauen zu der Rechtlichkeit seiner Gesinnung entgegenzutommen, der nicht schon Beweise vom Gegentheil gegeben hat; aber wird uns darum einfallen die Wahrheit jener allgemeinen Überzeugung in Frage zu

---

\*) *Perpetua naturae inclinatio, interior immunditia naturae hominum*, nach Melancthon's Ausdruck in der Apologie art. I, p. 51. 53.

stellen? Ja so groß ist die Gewißheit derselben, daß, wenn sich uns Jemand zur Widerlegung derselben als den schlechterdings Sündlosen stellen wollte, wir daraus nur schließen würden, daß sein Antheil an menschlicher Sünde noch durch einen außerordentlich gesteigerten Dünkel und Hochmuth verdoppelt werde: und nur da würden wir uns genöthigt finden eine Ausnahme von unsrer Voraussetzung anzuerkennen, wo die ganze sittliche Erscheinung eines Menschen, der sich uns als den Heiligen ankündigte, eine durchaus andre und höhere wäre als die aller übrigen Menschen, auch der durch Tugend unter ihres Gleichen Hervorragenden.

Worin ist nun diese Gewißheit gegründet? Daß sie auf einem nothwendigen Abfolgen der Sünde aus dem Begriff und Wesen des Menschen nicht beruhen kann, ergiebt sich zur Genüge aus frühern Untersuchungen. Durch eine solche Ableitung, die dann freilich die Existenz eines heiligen Menschen zu einer Unmöglichkeit machen würde, wird die Sünde nicht abgeleitet, sondern geleugnet. Ihren Ursprung hat jene Gewißheit zunächst in der Erfahrung, weshalb sie auch in dem unerfahrenen Kinde nicht ist, sondern dieses ist wohl eher geneigt die Sünde, deren es sich bewußt wird, als etwas ihm allein Widerfahrendes zu betrachten oder den Antheil daran doch nur auf seine Spielgenossen, von deren Selbstsucht es gelegentlich zu leiden hat, zu erstrecken. Und doch reicht die Erfahrung bei den engen Schranken, die ihr hier überall im Verhältniß zu dem Umfang des fraglichen Gebietes gesetzt sind, für sich allein durchaus nicht hin, um eine wirkliche Gewißheit von dem allgemeinen Vorhandensein der Sünde zu begründen; daß hier an einen strengen Induktionsbeweis gar nicht zu denken ist, mußten wir schon im vorigen Kapitel (S. 353 f.) anerkennen. Diese Gewißheit, welche ja nicht bloß einige, sondern alle Menschen von ernsterm Sinne, auch die entschlossensten Schüler des Pelagius in sich tragen, und ohne welche die Entstehung und weite Ausbreitung der ir-

rigen Meinung von der apriorischen Nothwendigkeit der Sünde für jedes menschliche Leben völlig unbegreiflich sein würde, erklärt sich nur so, daß ein unmittelbares Bewußtsein von dem Eingewurzeltsein der Sünde in die menschliche Natur nach ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit durch jene Erfahrungen angeregt wird, um sich an ihnen zu bestimmter Vorstellung zu entwickeln. Wie aber wiederum dieses unmittelbare Bewußtsein in seiner Möglichkeit zu begreifen ist, wird sich weiter unten zeigen.

Betrachten wir ferner den allgemeinen Gang der sittlichen Entwicklung des Menschen, so ist es eine der bekanntesten und anerkanntesten Wahrheiten, daß es, um im Guten fortzuschreiten, überall der Mühe, Anstrengung, des Kampfes bedarf, daß dagegen die Fortschritte im Bösen leicht und mühelos sind. Die Saat der Sünde wächst und reift im menschlichen Herzen ohne alle besondere Pflege ganz von selbst; man braucht sich eben nur gehen zu lassen, sich keinerlei Gewalt anzuthun, so ist man mitten in der Sünde drin. Daß aber jeglicher Mensch nur durch immer neue Selbstüberwindung im Guten fortzuschreiten vermag, hat keinen Sinn, wenn nicht in der natürlichen Beschaffenheit des Menschen etwas liegt, was als dem Guten widerstrebend bekämpft werden muß, also ein Hang zum Bösen. Und wen hätte eine einigermaßen aufmerksame Betrachtung der Geschichte aller Zeiten, auch der neuesten, nicht gelehrt, daß jede wahrhaft große Idee, jedes heilige Streben sich auf die entschiedne Abneigung und den plumphen Widerstand der großen Menge gefaßt machen oder, wenn es dieselbe ergreifen soll, sich gefallen lassen muß von ihr schmähslich gemißdeutet und entwürdigt zu werden? Das ist der tragische Charakter der Geschichte, den auch die Natur abspiegelt, daß alles wahrhaft Schöne und Herrliche nur für vorüberliegende Momente da ist, während das Häßliche und Gemeine die zäheste Existenz hat. Darum muß, wer sich unbesiegt von dem Schmutz der Lüge und des

niedern Treibens in dieser Welt erhalten will, jeden Augenblick bereit sein mit allen seinen Wünschen, Zwecken, Hoffnungen in der Sphäre des irdischen Lebens zu brechen, sich selbst Preis zu geben. Weil aber dieß das Schwerste ist, sehen wir auch die erhabensten Gestalten der Geschichte immer an irgend einem Punkte straucheln, von ihrer wahren Aufgabe abfallen. — Christus selbst unterliegt leidend dieser Grundbeschaffenheit des menschlichen Lebens, während er sie handelnd überwindet; sein Kreuzestod ist die That der freien Hingebung, aber auch von dieser Seite zugleich eine unentrinnbare Nothwendigkeit; darum weil er der Heilige ist, muß er untergehen. Und was die innerlich ungebrogene Natürlichkeit zu allen Zeiten aus seinem Evangelium gemacht hat, ist die gewaltigste Bestätigung seines Zeugnisses von der Erlösungsbedürftigkeit der menschlichen Natur.

Führt uns so der Zug unsrer Natur, wenn wir uns ihm ruhig überlassen, überall zu Sünde und Verderben, müssen wir daran nicht erkennen, daß eben in unsrer Natur selbst der Hang zum Bösen das Übergewicht hat, und daß der Trieb zum Guten, der darin enthalten ist, sich in einem gebundenen Zustande befindet? Und in der That bekräftigen uns dieß auf ihre Weise selbst diejenigen, die bloß von einer natürlichen Übermacht der Sinnlichkeit über den Geist wissen wollen. Auf diesem in der menschlichen Natur liegenden Widerstreben gegen das Gute beruht es, daß jede Erziehung das negative Element der Zucht und Züchtigung in sich aufnehmen muß. Auch hier giebt es mannichfache Abstufungen, die durch die Unterschiede des Naturrells, der Temperamentsseigenschaften, sowie durch das Mysterium der freien Selbstbestimmung von deren erstem Hervortreten an bedingt sind; aber ganz im Allgemeinen findet jede Erziehung nach irgend einer Richtung hin etwas zu verneinen und zu bekämpfen, und auch die weichsten Stoffe, die sittlich bildsamsten Naturen sind von dieser Neigung zur Entartung keinesweges aus-



genommen. Und welch ein ungünstiges und doch nicht abzuweisendes Zeugniß von der Beschaffenheit der menschlichen Natur ist es hier, daß eine Erziehung, die den Zögling mit Beispielen und Lehren der Sünde umgiebt, das sichere Ergebnis eines tiefen Verderbens liefert, während eine sorgfältige und besonnene sittliche Erziehung ihren Zweck unzähligemal verfehlt!

Dies führt uns auf einen allgemeineren Begriff zurück, von dem wir schon früher Gebrauch gemacht haben, auf den Begriff dessen, was der Mensch von Natur ist, seines natürlichen Zustandes. Dieser Begriff hätte offenbar gar keinen Sinn, wenn nicht das Leben des Menschen außer dem Zusammenhange mit der erlösenden Gnade einen gemeinsamen sittlichen Typus an sich trüge, und zwar einen Typus, der durch die im Princip ungebrochene Macht der Sünde mitbestimmt ist. Als wir im vorigen Kapitel diesen Zustand in Betracht zogen, konnten wir noch unentschieden lassen, ob er ein allgemeiner ist nur dadurch, daß sich jeder Mensch in irgend einem Moment seines Lebens durch freie Wahl in ihn versetzt, oder dadurch, daß er schon von Anfang seines irdischen Lebens in ihm sich befindet. Nach den bisherigen Erörterungen dieses Kapitels werden wir nun entschieden anerkennen müssen, daß von diesen beiden Annahmen, wenn anders jene Allgemeinheit festgehalten werden soll, nur die zweite möglich ist. Verhält es sich aber so, so sind alle die Zeugnisse aus dem Gebiet der Schrift und Erfahrung für einen allgemeinen sündhaften und erlösungsbedürftigen Zustand des menschlichen Geschlechtes, die wir im vorigen Kapitel vernommen haben, eben so viele Beweisgründe für ein angebornes Verderben. Und hiermit rechtfertigen sich auch erst vollkommen die dogmatischen Bezeichnungen: natürlicher Zustand, natürlicher Mensch \*). Natura kommt von nasci; natürlicher Zustand im

\*) Seine unmittelbare biblische Grundlage hat der Ausdruck: natürlicher Mensch, allerdings nicht in 1 Kor. 2, 14, wo ihn Luthers Uebersetzung

strengen Sinne ist der durch die Sünde gestörte Zustand nur dadurch, daß er derjenige ist, in den der Mensch wie von selbst hineintwächst, wenn und so lange er den von seiner Geburt her in ihm angelegten Richtungen folgt.

Einß der redbendsten Zeugnisse, wie tief die Sünde in unfre Natur verwebt ist, ist dieß, daß sie auch im Leben deren noch allgemein vorhanden ist, welche vermöge der aus der Erlösung entspringenden neuen Kräfte nach ihrer Heiligung streben. Allerdings ist in einem solchen Leben die Herrschaft der Sünde gebrochen; der persönliche Wille ist dem göttlichen Willen mit innerer Entschiedenheit zugewandt; diese Einheit ist das eigentlich treibende und bestimmende Princip; der Sünde ist die Macht sich fortschreitend zu entwickeln geraubt; sie ist nur noch, wie Schleiermacher dieß Verhältniß richtig bestimmt, als abnehmende und verschwindende \*), als Nachwirkung des alten Lebens, Eph. 4, 22 f. Und daran darf man sich auch durch einzelne vorschreitende Bewegungen, durch welche die Sünde in dem Leben des Wiedergeborenen zuweilen ein schon verlorenes Gebiet wieder zu gewinnen scheint, nicht irre machen lassen. Jeder solche

---

szugung braucht. Der *ἄνθρωπος ψυχικός* ist der in seinem Sinnen und Streben der Erscheinungswelt zugewandte und in sie verlorne Mensch, vgl. B. 1, S. 448 f.; dieser Begriff sagt, für sich genommen, darüber noch nichts aus, ob zur Erlangung des höhern Lebens in der Gemeinschaft Gottes alle Menschen oder nur Einige einer Erneuerung, Wiedergeburt bedürfen, noch weniger darüber, ob der in ihm ausgedrückte Zustand ein angeborener oder ein erst später entstandener ist. Mittelbar aber ist der Ausdruck allerdings Grundlage für den dogmatischen Begriff des natürlichen Menschen, indem ihm der *πνευματικός*, d. h. nach B. 12. *ὁ λαβὼν τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ* entgegengesetzt wird als derjenige, der allein zu verstehen vermag *τὰ ὑπὸ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν* — offenbar in Christo. Als unmittelbare biblische Grundlage für jenen Begriff läßt sich eher Eph. 2, 3 betrachten, wovon bald zu reden sein wird.

\*) Glaubenslehre B. 1, S. 460. B. 2, S. 225.

Erfolg ruft, insofern er den stetigen Zusammenhang des neuen Lebens nicht ganz zu zerreißen vermag, eine verstärkte und mehr in die Tiefe gehende Gegenwirkung des göttlichen Principis hervor, und so bleibt es, den Gesamtzustand ins Auge gefaßt, doch dabei, daß die Macht der Sünde die auf dem Rückzuge begriffene ist. Darum ist auch die andere Bestimmung Schleiermachers ganz richtig, daß die Sünde, sofern sie noch in dem Leben des Erlöseten ist, keine ansteckende Kraft mehr ausübt\*). Sie vermag es nicht; denn folgt im Bewußtsein des in der Festigung Begriffenen der Sünde ihre eigne Verneinung auf der Ferse, so wird sich dieß auch im erscheinenden Leben irgendwie kund geben. So können wir denn auch leicht wahrnehmen, wie das Sündigen der Weltkinder Andern ihres Gleichen, sofern sie eben nicht in ihrem eignen Interesse dadurch gestört werden, zuweilen anmuthig, ja liebenswürdig erscheint wegen des Gepräges von unbefangener Zubersticht und sorglosem Leichtsinne, das daran haftet, während die Sünde des Wiebergeborenen niemals diesen Eindruck machen kann, weil ihr Antlitz von dem tiefen Schatten des seine eigne Entzweiung fühlenden Bewußtseins verbunkelt ist.

Aber bei alle dem ist es auch in Bezug auf das durch Christum erneuerte Leben entschiedene Thatsache, welche von denen, in denen es wahrhaft ist, am wenigsten geleugnet werden wird, daß es in seiner irdischen Entwicklung niemals völlig rein wird von der Sünde, daß auch in ihm immer noch ein Kampf gesetzt ist, daß es des sorgfältigen Wachens bedarf, wenn es nicht durch ein unmerkliches Sinken seines aus Gott stammenden Principis und durch ein entsprechendes stilles Wachsthum der selbstlichen Richtung schwer zu vertwindende Störungen oder völlige Zerströrung erleiden soll. Und doch ist diese That-

---

\*) N. a. D. B. 1, S. 460.

sache, näher betrachtet, sehr auffallend und noch auffallender, daß kaum irgendwo, wo diese Heiligung begonnen hat, ihr das begleitende Bewußtsein fehlt (als wäre es das Bewußtsein von einer wesentlichen Nothwendigkeit), zu einer Reinheit von der Sünde im strengen Sinne könne es innerhalb des irdischen Lebens überhaupt niemals gebracht werden. Entstände, was von Sünde in einem menschlichen Leben ist, nur durch verkehrtes Wollen innerhalb der irdischen Entwicklung desselben, so müßte es einem wahrhaft entschiedenen und beständigen Wollen der Heiligkeit, wie es durch die Wirksamkeit der göttlichen Gnade im Menschen erzeugt wird, und wie es zusammen ist mit der tief innerlichen Erkenntniß sowohl des Gegenstandes, auf den es gerichtet ist, als auch der Hemmung, die es zu überwinden hat, am Ende doch gelingen diesen Gegensatz gänzlich zu vernichten. Noch weniger ließe es sich bei dieser Voraussetzung begreifen, woher dem Menschen die Gewißheit komme, daß das Ziel auf schlechthin vollkommene Weise innerhalb jener Sphäre nicht zu erreichen sei. Dieß findet erst dann seine Erklärung, wenn die Sünde in unsre Natur selbst von Anfang dergestalt verwebt ist, daß sie die Form ihrer Entwicklung mitbestimmt. Diese selbstische, sinnlich hochmüthige Natürlichkeit ist es, welche auch in dem Wiedergeborenen den heiligen Principien, die das erneuerte Wollen sich aneignet, immerfort entgegenstrebt, Gal. 5, 17, und ihn, wenn er sich jedem Zuge seiner Neigungen sorglos überlassen wollte, zuverlässig wieder in das alte Leben zurückziehen würde.

Und hier ist noch besonders die schon zu Anfang dieses Kapitels (S. 369) berührte Art zu beachten, wie die zwar überwundene, aber nicht vernichtete Macht der Sünde im Leben des Wiedergeborenen vornehmlich sich geltend macht. Einerseits geschieht es in der Weise unwillkürlicher Regung, welche da ist, ehe das bessere Wollen es verhindern kann, andrerseits

in der Weise unerkannter oder doch nur undeutlich erkannter Einmischung sündhafter Elemente in ein von einem heiligen Antrieb ausgehendes Handeln. Das Gebiet des bewußten Lebens ist von dem neuen göttlichen Princip in Besitz genommen; wenn nun die Sünde auch dann noch in der Form des Unbewußten und Unwillkürlichen reagirt, so werden wir damit gemahnt, daß sie in unsrer zeitlichen Entwicklung ihren ursprünglichen und eben darum zuletzt zu erobernden Sitz nicht in einem bestimmten Willensentschluß, sondern in jenem dunkeln Naturgrunde hat, über dem sich erst das bewußte Leben erhebt und allmählig weiter verbreitet, daß sie mithin dem Menschen schon von seiner Geburt her anhaftet. —

Und daß auch die heilige Schrift eine solche jedem Menschen angeborne Sündhaftigkeit anerkennt, das würden wir schon rückwärts schließen müssen aus der Art, wie sie das entwickelte menschliche Leben in dieser Beziehung darstellt. Denn betrachtet sie das Vorhandensein der Sünde in diesem als ein durchaus allgemeines mit der einzigen eigenthümlich bedingten Ausnahme des Erlösers, so liegt darin die Voraussetzung, daß in jedem andern menschlichen Leben von Anfang an ein Keim der Sünde, eine sündhafte Anlage enthalten sei. Aber die heilige Schrift bezeichnet auch ausdrücklich die Sünde als etwas von seiner Geburt her dem Menschen Einwohnendes.

Unter den alttestamentlichen Stellen pflegt die Dogmatik mit Recht Ps. 51, 7 als die wichtigste zu betrachten. „Siehe, in Verlehrtheit (N) — 2 als Bezeichnung des Zustandes wie 1 Sam. 29, 7) bin ich geboren, und in Sünde

\*) Gewöhnlich wird hier N durch „Schuld“ ausgedrückt. Daß wir aber in N den Begriff der Schuld als eine zweite besondere Bedeutung des Wortes nicht finden können, wurde schon früher bemerkt. Er liegt in N nur, wie er in jeder Bezeichnung der Sünde liegt, insofern es der Sünde überhaupt wesentlich ist Schuld mit sich zu führen.

hat mich empfangen meine Mutter.“ Daß David, welchem den Psalm abzusprechen uns die Gründe von Paulus, De Wette, Gupfeld u. A. nicht hinreichend scheinen, in diesen Worten nicht etwas Allgemeinmenschliches, sondern nur etwas Besonderes von sich oder seiner Mutter aussagen wolle, ist ganz undenkbar. Ebenso läßt sich die dogmatische Behauptung des Ausspruches durch die Verweisung auf andre alttestamentliche Stellen vernichten, in denen ein langgewohntes, frühbegonnenes Thun in sprichwörtlicher Redeweise als ein Thun von Mutterleibe an bezeichnet wird, Ps. 22, 10. 11. 58, 4. 71, 6. Hiob 31, 18. Jes. 48, 8. Es ist doch ein großer Unterschied, ob eine solche sprichwörtliche Redeweise gelegentlich in einem Zusammenhange vorkommt, wo Jeder das Uneigentliche ihres Sinnes leicht erkennt, oder ob in Ausdrücken, die gar nichts Sprichwörtliches an sich tragen, eine Behauptung aufgestellt wird, deren Inhalt als Steigerung in die Gedankenreihe, in der er steht, bestimmt eingreift. — An sich lassen die Worte unsrer Stelle eine doppelte Auslegung zu. Sie könnten entweder aussagen, daß der Zustand der Mutter im Empfangen und Gebären ein mit Verberbniß und Sünde behafteter sei, oder: daß der Mensch vom Anfange seines Daseins, von seinem Empfängniß an sich in einem Zustande der Sünde und Verberbniß befinde. Folgt man der ersten Auffassung, so lassen sich die Worte:  $\text{וְיָצָא בְּחַטָּאת}$  doch nicht ohne die größte Gewaltthatigkeit so auslegen: von einem mit Verberbniß behafteten Wesen bin ich geboren, sondern es würde dann dieses darin liegen: das Gebären ist ein Thun oder ein Zustand, welcher mit einer Verflüchtigung der Gebärenden verbunden ist. Und nach dieser Analogie wäre dann der Sinn des zweiten Gliedes zu bestimmen; es würde darin dasselbe von dem Empfanger ausgeht sein. Allein es widerspricht schon den ethischen Grundansichten des A. T., namentlich der göttlichen Einsegnung des

nicht?

Ehebandes nach Gen. 1, 28, daß an dem Empfangen, also an dem Geschlechtsakt an sich etwas Sündliches haften sollte. Aus der levitischen Unreinheit, welche nach dem Mosaischen Gesetz aus mancherlei mit dem Geschlechtsleben Zusammenhängendem, ja nach Levit. 15, 18 auch aus dem ehelichen Geschlechtsakt entspringt, läßt sich doch nimmermehr folgern, daß das Gesetz denselben als etwas Sündhaftes betrachte, sondern nur so viel, daß es das theokratische Verhältniß des Israeliten als ein heiliges Gebiet von dem sinnlichen Leben und dessen stärksten Erregungen geschieden wissen will. In demselben Sinne begründet wie Zeugung und Geburt so der Tod durch zufälliges Verführen einer Weiche u. dgl. nach Num. 19 eine levitische Unreinheit. Es ist dies eben die im Neuen Testament aufgehobene Schranke des Alten Testaments das heilige Gebiet von dem natürlichen äußerlich abge sondert zu halten, wodurch dieses erst ein gemeines wird, vgl. Apgefch. 10, 9. — Jedoch auch der Zusammenhang der Stelle selbst widerstrebt jener Auffassung. Er würde sie nur dann gestatten, wenn der Inhalt von V. 7 den Zweck hätte eine Verminderung der Schuld als Motiv für die sündvergebende Barmherzigkeit Gottes zu begründen. Die Verknüpfung der Vorstellungen ist aber vielmehr diese, daß die auf V. 5. folgenden Verse die Größe der Vergehungen, deren David sich bewußt ist, ausdrücken sollen, zuerst V. 6, wie er sich damit an Gott veründigt habe, sodann V. 7, wie er vom Anfang seines Daseins her sündig sei, wobei die Steigerung im Verhältniß des zweiten Versgledes zum ersten nicht zu übersehen ist. Spricht nun also V. 7. das Bewußtsein aus, wie tief die Sünde in unsre Natur verwebt ist, so schließt sich sehr passend V. 8 an mit dem Bekenntniß, daß Gott die Wahrheit im Hergen liebt, und mit der Bitte, daß er im Innern Wahrheit lehren möge. Hiernach ist nur die zweite der obigen Auslegungen möglich.

Im Buche Hiob gehören die stärksten Stellen über das Unvermögen des vom Weibe Gebornen rein zu sein vor Gott den Reden des Eliphas und Bildad an, welche nach dem Ideen-zusammenhang des Buches für sich genommen, die mögliche Annahme einer Übertreibung offen lassen. Dogmatischen Gebrauch gestattet eigentlich nur R. 14, 4: „O daß ein Reiner vom Unreinen käme! Nicht Einer.“ Diese Stelle deutet noch auf etwas weiteres, nicht bloß auf eine angeborne, sondern bestimmter auf eine angeerbte Unreinheit. Indessen gewährt sie für diesen Sinn doch insofern keine volle Sicherheit, als weder durch die Bedeutung der Worte noch durch den Zusammenhang die allgemeinere Auffassung ausgeschlossen ist: Träte doch ein Reiner hervor aus dem Unreinen, nämlich dem unreinen Wesen, welches dem menschlichen Leben überall anhängt; so daß diese Stelle zwar lehren würde, daß alle Menschen mit der Sünde behaftet sind, ohne jedoch unmittelbar darüber etwas auszusagen, ob sie von Anfang ihres Daseins diese Befleckung an sich tragen oder sich ihrer erst später theilhaftig machen.

Bestimmter führt auf eine angeborne Sündhaftigkeit Gen. 8, 21. Denn wenn dort vom menschlichen Herzen gesagt wird, daß sein Dichten böse sei von Jugend auf, so soll damit ausgedrückt werden, daß in dem menschlichen Herzen dieses böse Dichten (Vñ Ψ?) nicht erst entstehe, sondern von Anfang an ihm sei. Überhaupt sind Aussagen von einer Beschaffenheit des menschlichen Herzens nicht Aussagen von einem verschiedenen bestimmbar Willen der Einzelnen, sondern Aussagen von einer Beschaffenheit der menschlichen Natur.

Im N. T. ist den ältern und zum Theil auch den neuern Dogmatikern eine Hauptbeweiskstelle für die Lehre von einer dem Menschen angeborenen Sündhaftigkeit Joh. 3, 6: „Das vom Fleische Geborne ist Fleisch, und das vom Geiste Geborne ist Geist.“ Und allerdings ist dieser Ausdruck Christi



in seinem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden für eine an der menschlichen Natur haftende Verderbniß mittelbar beweisend, insofern er die Theilnahme an dem geistlichen Leben von einer principiellen Erneuerung, von einer neuen Geburt aus dem Geiste Gottes abhängig macht. Denn die allgemeine Nothwendigkeit einer neuen Geburt, Joh. 3, 3. 5. 1, 12. 13. vgl. Tit. 3, 5. Jak. 1, 18. 1 Petr. 1, 3. 23, der Entstehung und Entwicklung eines neuen Lebens setzt nicht bloß voraus, daß überhaupt in allem menschlichen Leben Sünde vorhanden ist, sondern daß die Sünde in die Natur des Menschen, wie er sie von der ersten Geburt her hat, ihre Wurzeln geschlagen. In denselben Zusammenhang der Vorstellungen gehört es, wenn der Apostel Paulus die Erneuerung in Christo, welche er ohne Zweifel als ein allgemeines Gesetz des menschlichen Lebens betrachtet, als ein Ausziehen oder Lößen des alten Menschen faßt, Eph. 4, 22. Kol. 3, 9. vgl. B. 3. Röm. 6, 3—6. Denn solche nichts erklärende Erklärungen, wie daß der alte Mensch die durch üble Gewohnung entstandene Macht der Untugend sei, bedürfen jetzt wohl nicht mehr der Widerlegung. — Aber unmittelbar sagen jene Worte bei Johannes: τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σαρκὶ ἐστὶ, über eine solche Verderbniß der Natur noch nichts aus. Denn so lassen sie sich nach dem Johanneischen Begriff der σαρκὶ doch nicht auffassen: was aus der durch die Sünde verderbten menschlichen Natur (der Ältern) erzeugt wird, ist selbst dieser verderbten Natur theilhaftig, sondern ihr Sinn wird bei ihrer unverkennbaren Rückbeziehung auf die Frage des Nilodemos B. 4 so zu bestimmen sein: was der Mensch der natürlichen Geburt verdankt, ist doch nur natürliches Leben; welches aber die natürliche Beschaffenheit dieses natürlichen Lebens ist, und daß es nach derselben zu dem geistlichen Leben nicht bloß im Verhältniß der niedern Stufe zur höhern, sondern auch im Verhältniß des Gegensatzes und Widerstrebens

steht, das ergibt sich eben erst aus dem Zusammenhange der ganzen Rede Christi.

Dagegen schließt der Paulinische Gegensatz von *σάρκα* und *σῶμα* nach dem, was früher (Bd. 1, S. 440 ff.) über seine Bedeutung bemerkt wurde, allerdings das unmitttelbar in sich, was die Dogmatiker in jener Johanneischen Stelle suchen. Denn ist das Fleisch bei Paulus, wie es als Quelle der mannichfachen besondern Gestaltungen der Sünde wirksam ist, nicht etwas dem Menschen Äußerliches, sondern eben die menschliche Natur selbst in ihrer Absonderung von Gott und ihrem Dahingegenbefinden an das Weltliche und besitzt nach der Paulinischen Darstellung das Fleisch die Herrschaft über alles menschliche Leben, ehe dasselbe in der Erlösung vom Geiste geheiligt wird, Röm. 7, 5, 14, 8, 3, 9, so liegt darin offenbar dieses, daß die sittliche Verderbnis ganz allgemein an der menschlichen Natur als solcher haftet.

Eben so bestimmt enthält dieß ein Paulinisches Wort, dessen Bedeutsamkeit für dieses Moment der christlichen Lehre von den neuern Dogmatikern, den bestreitenden und vertheidigenden, gewöhnlich nicht gehörig beachtet wird, 1 Kor. 7, 14: „Der ungläubige Mann ist geheiligt in dem (gläubigen) Weibe, und das ungläubige Weib ist geheiligt in dem (gläubigen) Manne; denn sonst wären in Wahrheit eure Kinder unrein; nun aber sind sie heilig.“ Wiewohl die Auslegung dieser Stelle nicht ohne Schwierigkeit ist, so können wir doch kurz darüber sein, weil wir dieselben durch die einsichtigen Erörterungen von De Wette \*) und Rückert \*\*) schon geklärt finden. Mit den genannten Auslegern müssen wir unter *καὶ τὰ ἅγια ἑκείνη* die Christenkinder überhaupt verstehen. Denn wären nur die Kin-

\*) Theol. Stud. u. Krit. 1830, p. 3, S. 669 ff. *manus* 1831.

\*\*) Kommentar zum ersten Br. an die Kor. p. 41. St. 1831. S. 311.

der aus den gemischten Ehen, von denen eben die Rede ist, gemeint, so konnte denen, die in diesen Ehehindnissen eine Verunreinigung des christlichen Theils erblickten, das Gehelligsein solcher Kinder ja unmdglich als eine sich von selbst verstehende Thatfache entgegengehalten und daraus gegen sie argumentirt werden, weil sie dasselbe nach dem Zusammenhange ihrer Denkart gewiB nicht anerkannt haben wdrden. Sind nun nach diesem Ausspruch die Christenkinder eben durch ihre Gemeinschaft mit den christlichen Eltern geheiligt, und wrden sie ohne eine solche heiligende Gemeinschaft als unrein betrachtet werden mssen, so ergibt sich, daB Paulus das natrliche Leben des Menschen von seiner Geburt an als ein unreines (*ἀκάθαρτον*) anseht. Ubrigens wrde, wenn auch auf einem Umwege dasselbe dogmatische Resultat herauskommen, wenn man die Stelle auch nur auf die Kinder aus jenen gemischten Ehen beziehen wollte. Denn an eine denselben eben wegen dieses Ursprunges ausschliBlich anhaftende Unreinheit knnte Paulus auch unter dieser Voraussetzung nach dem eben Bemerkten doch nimmermehr gedacht haben bei seinem hypothetischen: *καὶ τὰ τέκνα ὑμῶν ἀκάθαρα ἐστί, ὅταν* jedenfalls nur an eine angeborne Unreinheit, mit der sie vermöge ihrer noch nicht aufgehobenen Theilnahme an der allgemeinen Befleckung des menschlichen Lebens, wie *καὶ* von Natur und Geburt ist, behaftet sein wrden.

Am bestimmtesten und schrfsten bezeichnet Paulus diese angeborne Unreinheit und das damit gekette VerhältniB des Menschen zu Gott Eph. 2, 3. Nachdem er die Christen aus den Fesseln an ihre Sündenrechtenschaft vor ihrer Errettung vom geistlichen Tode durch Christus erinnert hat, spricht er das Bewusstseyn aus, daB auch er und alle die Heiligen (*καὶ ἡμεῖς πάντες*), also auch die Christen aus dem Judenthum in mancherlei Sünden dahingelebt und schlieBt mit dem zusammenfassenden Satze: *πῶς* waren Kinder des Jarnes von Natur (*τέκνα*

φύσει ὁργῆς), wie auch die Übrigen, d. h. so gut wie die andern Juden und Heiden, die sich nicht mit uns zu Christo bekennen. Wir können uns auf wenige Bemerkungen über diese Stelle beschränken, da der gründlichste Ausleger dieses Paulinischen Briefes ihr eine scharfsinnige und ausführliche Behandlung gewidmet hat, mit der wir uns in allen wesentlichen Punkten einverstanden finden \*). Von einem Zustande redet der Apostel, von einem für die Jünger Christi vorübergegangenen Zustande, in welchem sie Kinder des Zornes, ohne Frage des göttlichen, also Gegenstände der göttlichen Mißbilligung und Verwerfung, die sich in der Strafe offenbart, gewesen seien. Wenn er nun sagt, in diesem Zustande hätten sie sich φύσει befunden, so hat er allerdings nicht den Gegensatz gegen die Ableitung dieses Zustandes aus einer erst später eintretenden Willensverkehrung im Sinne, sondern (ähnlich wie bei dem φύσει Röm. 2, 14) den Gegensatz gegen das, was sie, die ehemaligen Juden, durch die göttliche Offenbarung und Gnadenordnung waren, nämlich das Bundesvolk Gottes, vgl. Röm. 9, 4, woraus sich auch die auffallende Stellung des φύσει vollkommen erklärt, als Einschränkung eines Urtheils, welches Paulus eben im Begriff war ganz unbefchränkt auszusprechen. Aber auch bei dieser Fassung des Gegensatzes bleibt dieß der Sinn der Paulinischen Worte, daß sie, die Christen aus den Juden, wie auch die Übrigen, nach ihrer natürlichen, angeborenen Beschaffenheit Gegenstände der göttlichen Strafgerichtigkeit gewesen seien. Und hierin liegt ein Gedanke, der allerdings zu den bisher aus der Schrift entwickelten Lehrelementen noch eine weitere Bestimmung hinzufügt. Daß der Mensch, der in den Fall kommt zwischen dem Glauben an Christus und der Verschmähung Christi sich zu entscheiden, immer schon etwas an sich hat, was von Gottes Zorn

\*) Vgl. Harlek's Kommentar S. 165—180.

getroffen wird, sagen uns Aussprüche wie Joh. 3, 36. Röm. 3, 19; daß an der Natur des Menschen, wie er ihrer mit dem Anfange seines Daseins theilhaftig wird, eine Verderbniß haftet, zu dieser Anerkennung drängen uns mittelbar die Zeugnisse der Schrift von der Allgemeinheit der Sünde und unmittelbar die zuletzt betrachteten Stellen; aber daß diese angeborene Verderbniß nicht bloß ein Übel, eine Krankheit ist, sondern daß sie eine Verschuldung dessen, in dem sie ist, mit sich führt, das lernen wir, da der Begriff der göttlichen Straferechtigkeit den der Schuld zum Correlat hat, aus Eph. 2, 3 \*). Indessen be-

\*) Erneſti, vom Ursprunge der Sünde nach Paulinischem Vergehalt B. 2, S. 174 f., entscheidet sich an dieser Stelle nach Ablehnung der anderweitigen Erklärungen dafür, τέκνα φύσει von ὄργης zu trennen und als einen Zwischengedanken des Paulus zu nehmen für: καίπερ τέκνα φύσει ὄντα. Der Sinn wäre dann nach Erneſti's Auffassung der: wir (die Juden) waren, obgleich von Natur Kinder, dem Zorne verfallen wie auch die Übrigen (die Heiden), nämlich nach unsrer subjektiven Beschaffenheit, welche der Apostel vorher geschildert. In der That läßt sich für diese Auslegung Manches anführen. Die grammatische Möglichkeit τέκνα φύσει für sich zu nehmen ist nicht zu bestreiten. Das εἶναι ὄργης wird durch ähnliche Ausdrücke des Apostel Paulus und des Briefes an die Hebräer (1 Theſſ. 5, 5 οὐκ ἐσμεν νεκρὸς οὐδέ σκοτός B. 8 ἡμεῖς δὲ ἡμέρας ὄντες νήφωμεν — wiewohl an der zweiten Stelle der Gegensatz B. 7 die Kürze des Ausdrucks erklären hilft, an der ersten aus dem Gegensatz geradezu ein νῆφωμεν zu ergänzen ist — Hebr. 10, 39 ἡμεῖς δὲ οὐκ ἐσμεν ὑποστολής εἰς ἀπώλειαν, ἀλλὰ πίστεως εἰς περιποίησιν ζωῆς) belegt. Indessen wäre zu ὄργης, wenn Paulus die Israeliten τέκνα φύσει nennt, doch zu ergänzen θέσει; wie stimmt das mit Röm. 9, 4, wo Paulus den Israeliten die πλοθεσία zuschreibt? Dagegen kann man auch nicht geltend machen, daß Paulus Röm. 11, 21 die Juden τοὺς κατὰ φύσιν κλάδους nenne; denn dazu würde er genöthigt durch das Bild, dessen er sich bediente, vgl. B. 24. Darum stehen auch diese Stellen nicht in wahrer Analogie zu Eph. 2, 3, und die Bedeutung, die Erneſti dem φύσει hier giebt, „nach objektiver Wahl Angehörige des Gottesvolkes“ S. 175, „so daß wir unserer Abstammung nach im Gnadenbunde der Verheißung standen“ S. 178, läßt sich auf das κατὰ φύσιν nicht anwenden. Auch öfliche es immer auffallend, daß

stätigt uns das Paulinische Wort doch nur, was sich uns aus unleugbaren Thatsachen der Erfahrung, auf den Begriff der Sünde zurückbezogen, schon ergibt. Denn mit der wirklichen

Paulus die parenthetische Stellung, die nach dieser Auffassung die Worte: *ταύτα φάσει*, einnehmen würden, nicht wenigstens durch ein *πέρ* angezeigt haben sollte. Aber entscheidend scheint mir hier der Zusammenhang der Gedanken zu sein. Der Apostel will im zweiten und dritten Verse lediglich den Satz des ersten Verses: *καὶ ὑμᾶς ὄντας νεκρούς τοῖς παραπτώμασιν καὶ ταῖς ἀμαρτίαις*, weiter ausführen und erst vom vierten Verse an den Gegensatz: *ὁ δὲ Θεὸς πλούσιος ὢν ἐν ἔλεει διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην αὐτοῦ — ἡμᾶς — συνεζωοποίησεν τῷ Χριστῷ*; die Zwischenstellung dessen, was die Israeliten „im Gnadenbunde der Verheißung“ waren, wäre hier durchaus eine Schwächung des Gegensatzes, welche sich, zumal im Briefe an die Epheser, dem Apostel nicht beimeffen läßt.

Meyer, kritisch-exeget. Handbuch über den Brief an die Epheser S. 86 f. (dritte Aufl.), widerspricht der oben vorgetragenen Erklärung unsrer Stelle von einer angeborenen Borneskindschaft als einer kontextwidrigen und unpaulinischen und redet doch von einem dem Menschen angeborenen Sündenprincipe, durch dessen Entwicklung der sittliche Wille überwunden werde, dessen Vorhandensein für sich ihn aber nicht zum Kinde des Bornes mache, sondern er werde es erst, wenn — diese Mischung zweier entgegengesetzter Principien in seiner natürlichen Disposition — was aber bei Jedem geschehe — den Sieg des Sündenprinzips herbeigeführt habe. Wiewohl hier die Theorie von dem natürlichen Übergewicht der Sinnlichkeit über den Geist als Princip der Sünde zum Grunde liegt, so ist doch der Ernst nicht zu verkennen, mit dem Meyer hier und überall in seinen Commentaren die Sünde als verdammlich anerkennt. Wenn nun dieses angeborene Princip der Sünde, welches zur natürlichen Beschaffenheit des Menschen gehört, in jedem Menschen über den sittlichen Willen siegt und wirkliche, verdammliche Sünde erzeugt, so muß doch eine innere Nothwendigkeit den angeborenen Zustand mit der Sünde verknüpfen und den Menschen dadurch zum Gegenstande des göttlichen Bornes machen; und dies ist es, was der Apostel lehrt. Oder sollen wir glauben, daß dasjenige, was der Verf. selbst eben so als ein schlechthin Allgemeines wie als ein Nichtsfeinsollendes betrachtet, den Grund seines Daseins lediglich in einer Entscheidung der individuellen Willensfreiheit habe, die jeder Mensch bei dem Hervortreten derselben treffe? — Vgl. Philippi, kirchl. Glaubenslehre III, S. 204 ff.

Sünde ist, wie die Untersuchungen des ersten Buches gezeigt haben, die Schuld unauf löslich verknüpft. Geht aber, wie die durchgängige Allgemeinheit der Sünde beweist, aus jener angeborenen Sündhaftigkeit irgend welche wirkliche Sünde unvermeidlich hervor, so ist von dieser Sündhaftigkeit das Verschuldetsein des Menschen vor Gott gar nicht zu trennen. — Wie auch die übernatürliche Erzeugung Christi zu ihrer negativen Voraussetzung die Unreinheit der menschlichen Natur hat, von welcher eben dadurch der Anfang desjenigen Lebens, welches den reinen und heiligen Menschen darstellen sollte, frei erhalten werden mußte, und wie darauf die Bezeichnung des so Erzeugten als *το γεννηθέντος αἰών, Luc. 1, 35*, verglichen mit dem Paulinischen Wort: *ἐπεὶ ἅρα τὰ τέσσα ὑμῶν ἀνάδικτά ἐστιν, 1 Cor. 7, 14*, hinweist, möge hier nur vorläufig angedeutet werden.

Suchen wir endlich noch den allgemeinsten Umrissen nach zu bestimmen, worin dieses in die menschliche Natur eingewurzelt, dem Individuum angeborne Verderben besteht, so tritt uns auch hier jene Sinnlichkeitslehre entgegen, die wir schon früher in allgemeiner Beziehung betrachtet haben. Nach ihr soll die natürliche Sündhaftigkeit des Menschen lediglich in der übermäßigen Stärke seiner sinnlichen Triebe und in der daraus entspringenden Unbotmäßigkeit derselben gegen den Geist ihr Wesen haben. Aus diesem Gesichtspunkte entwickelt jene Sündhaftigkeit ausführlich Michaelis \*). Wir müssen die Allgemeinheit dieses Mißverhältnisses und dessen durchgreifende Bedeutung in der Frage um die Erbsünde anerkennen; aber wir können nicht zugeben, daß damit diese in die menschliche Natur

\*) N. a. D. in dem Abschnitt über die angeborene Verderbenheit unserer Natur S. 444—550.

eingedrungene Störung ihrem innersten Kern nach richtig bestimmt ist. Betrachten wir auch nur diejenige Seite derselben, nach welcher sie in positiver Form erscheint, so wird es angemessener sein sie als ungebändigte Selbstheit zu bezeichnen. Denn das ist der allgemeine Grundcharakter des natürlichen Lebens; der Mensch ist von Natur, unbeschadet der in ihm liegenden Triebe des Wohlwollens, Mitleidens u. s. w., ein Egoist; er ist geneigt Alles auf sich, seinen Vortheil, seinen Genuß, seine Befriedigung zu beziehen, und wie es jeden Menschen Mühe und Arbeit kostet diese natürliche Selbstsucht durch Achtung eines Allgemeinen in gewisse Schranken zu zwingen, so ist es ihm nur durch göttliche Hülfe möglich sie wahrhaft zu brechen.

Diesen natürlichen Egoismus — den uns auch die Pelagianische Denkweise gern zugestände, wenn wir ihn nur nicht grade als eine Verderbniß der menschlichen Natur betrachten wollten — treffen wir auch im kindlichen Alter überall an — allerdings nicht überall grade in der Gestalt heftiger Triebe und starken Eigenthums; aber auch wo er in der Form überwiegender Passivität erscheint oder wo er mit einer natürlichen Weichheit des Gemüthes, mit einer leichten Biegsamkeit der Charakteranlage zusammen ist, könnte es doch nur einer sehr oberflächlichen Betrachtung begegnen das selbstische Princip in seiner durch das Naturell gemilderten Erscheinungsweise zu erkennen. Eine unbestochene Beobachtung des kindlichen Lebens nach dem ersten Erwachen des sittlichen Bewußtseins — denn vorher findet hier in sittlicher Beziehung noch keine sichere Beobachtung statt — wird Jeden lehren, wie auch das sanfteste, wohlwollenden Regungen offenste Kindesherz geneigt ist zu einer feindseligen Stimmung gegen diejenigen, welche seine selbstischen Wünsche und Begierden an ihrer Befriedigung hindern, und wie es dieser Neigung ohne Rückhalt zu folgen pflegt, soweit sie nicht durch andre Mächte, die Stimme des Blutes, den Einfluß



What is this assumed Keim in its "first intention"? ~~the~~  
Keim is a general description, a "second intention" only. Is there

— 401 —  
any Keim's organ, or function, psychologically, which corresponds to the  
einer wohlgeordneten Erziehung, in Schranken gehalten wird. *Singie Keim*  
Ja auch bei den bestgearteten Kindern wird dieses Zwiesache *Keim?*  
sich in irgend einem Grade wahrnehmen lassen, ein Element des

Hasses, durch Verletzung der Selbstsucht gelegentlich auf-  
geregt, und ein Element der Lüge, eine Neigung im Streit  
mit den Genossen und in der Verantwortung vor seinen Äl-  
tern, Lehrern oder andern Autoritäten die Wahrheit dem eignen  
Vorteil mit mehr oder weniger Bewußtsein aufzuopfern. Wenn  
nun aber, wie die Erfahrung lehrt, dieses selbstsüchtige Streben  
des Kindes sich zunächst in die sinnlichen Triebe und Ge-  
nüsse wirkt, so daß diese als die Erreger seiner Versuchungen  
zum Unrechtthun und als die Stoffe seiner wirklichen Versün-  
digungen erscheinen, soll uns dieß etwa berechtigen, das Princip  
der Selbstsucht auf die Maßlosigkeit der sinnlichen Begierde zu-  
rückzuführen? Keinesweges, sondern diese Erfahrung erklärt sich  
aus einer auch in jenes Lebensgebiet von dem abgewichenen  
Willen aus eingedrungenen Urstörung, während die ebenso un-  
zweideutige Erfahrung, daß sich im Fortschritt der menschlichen  
Entwicklung das selbstsüchtige Streben auch in Stoffe von gei-  
stiger Natur hineinbildet und zuweilen mit einer solchen Ener-  
gie, daß es die Forderungen der sinnlichen Natur verleugnet  
und unterbrückt, von jener Annahme aus keiner irgend haltbaren  
Erklärung fähig ist.

Aber um diesen in unsrer Natur wurzelnden selbstischen  
Hang, wie er die ihm entgegengesetzten Antriebe nicht bloß an  
Gewalt überwiegt, sondern bei steigender Entartung selbst in  
seinen Dienst zu ziehen sucht, zu verstehen, dürfen wir die ne-  
gative Seite dieses natürlichen Verderbens nicht außer Acht  
lassen. Sie besteht vornehmlich darin, daß der Keim der Re-  
ligion selbst im Menschen zwar keineswegs zerstört ist — wie  
der Fall sein würde, wenn von Natur nichts Andres als Ab-  
neigung und Widerwille gegen Gott in seinem Herzen wäre —

wohl aber sich in einem geschwächten, gleichsam geknickten Zustande befindet. Wie die concupiscentia der Augsbürgischen Konfession (Art. 2) so ziemlich jenem selbstlichen Gange entspricht \*), so bezeichnet sie als andres — im lateinischen Text als erstes — Moment des peccatum originis das sine metu Dei, sine fiducia erga Deum esse. Und die Apologie klagt mit Recht über die Verfehrung der Lehre bei den Scholastikern, welche sich vornehmlich mit den leichtern Krankheiten der menschlichen Natur — sie hat dabei besonders den Verlust des aequale temperamentum qualitatum corporis im Auge — zu schaffen machen und darüber die schwerern Gebrechen unsrer Natur verkenne — ignorationem Dei, contemptum Dei, vacare metu et fiducia Dei, odisse iudicium Dei, fugere Deum indicantem, irasci Deo, desperare gratiam, habere fiduciam rerum praesentium etc. \*\*)

Daß diese Zeichnung unsers natürlichen Zustandes und seiner Neigungen und Dispositionen in Beziehung auf Religion den Grundzügen nach Wahrheit ist, wird aus folgender Betrachtung erhellen.

In den heiligsten Momenten unsers Lebens erfahren wir, daß im Bewußtsein unsrer Gemeinschaft mit Gott nicht bloß der tiefste Friede, der alle Mißthöne unsers Daseins in seinen verfühnenden Einklang aufzulösen vermag, sondern auch der gewaltigste, innerlichste Antrieb zur Heiligung uns durchbringt. Wir können hiernach nicht anders als urtheilen, daß nach der Wahrheit unsrer Natur die Religion das allumfassende und allbestimmende Princip unsers geistig sinnlichen Lebens ist, welches jedes im Gange der Entwicklung neu her-

---

\*) Wobei man freilich die concupiscentia in der altprotestantischen Auffassung mit dem Augustinischen Begriff derselben nicht vermischen darf.

\*\*) Art. I, p. 52. 53.

vortretende Gebiet des Lehren, jeden neuen Stoff sich mit Leichtigkeit aneignen und so in Gemüth und Erkenntniß eine reiche Fülle und mannichfache Gestaltung erzeugen soll. Dasselbe liegt ja auch offenbar im Begriff der Religion; ist sie die Gemeinschaft mit dem lebendig persönlichen Gott, der in sich selbst unbedingt alles andre Sein schlechthin bedingt, so ist sie auch bestimmt allmächtig herrschendes und belebendes Princip unsers gesammten Daseins zu sein. Allein ist sie das in der erscheinenden Wirklichkeit unsers Lebens? Es handelt sich hier nicht um partielle, wenn auch übrigens noch so weit umfassende Hemmungen, sondern um solche, die von ganz allgemeiner Bedeutung sind. Alle lebendige Gemeinschaft mit Gott wie sie in Gefühl, Gedanke, innerer That des einzelnen Momentes sich verwirklicht, ist bedingt durch immer neue Erhebung unsers Geistes über uns selbst, über unsre eigne Natürlichkeit; es ist ein höherer Zug, der, um sich selbst durchzusetzen, dem Zuge unsrer Natur eine gewisse Gewalt anthun muß; überlassen wir uns ganz diesem, so wird das Resultat zuverlässig kein andres sein als die Denkungsart und Praxis des absoluten Dieffeits, und wer die Gottseligkeit durchaus nur als schöne Natur haben und lieben will, wird an ihrer Statt die unschöne Natürlichkeit des weltlichen Gemüthes hinnehmen müssen. An sich dem menschlichen Wesen immanent und jede Richtung desselben in sich aufnehmend ist die Religion für das gewöhnliche Bewußtsein in die Stellung eines Jenseitigen, Transcendenten gekommen, von der sie nur in den immer seltenen Menschen von tief innerlicher und praktisch kräftiger Frömmigkeit, und vollkommen nur in Einem, befreit wird.

Die platte Erklärung dieser Thatsache: das unmittelbar Gegenwärtige sei uns das sinnlich Wahrnehmbare; da nun darunter der Gegenstand der religiösen Vorstellung nicht gehöre, so sei nichts natürlicher als daß er, nur durch Abstraktion erreich-

bar, und als ein beziehungsweise Entferntes erscheine — wird schwerlich irgend Jemandem genügen, der die Natur des zu erklärenden Phänomens einigermaßen erwoxen hat. Von Bestimmungen des geistigen Lebens ist hier überall nur die Rede; und daß in dieser Sphäre die Religion nicht auf stetige Weise die Macht bewährt, die ihr nach ihrem Begriff und unsrer lebendigsten Erfahrung gebührt, das ist das Räthsel. Oder will man es uns durch die Belehrung lösen, daß eben die sinnliche Erkenntniß der Seele die allein reale sei und was sich darüber erheben wolle, bloßes Hirngespinnst, so dreht man sich in dem Circel die sensualistische und materialistische Denkweise, die, so weit sie dormalen dem Menschen natürlich sein mag, eben selbst in dem zu erklärenden Phänomen steckt, zur Grundlage seiner Erklärung zu machen.

Ihren wahren Grund hat diese Erscheinung vielmehr in der allgemeinen Schwächung und Lähmung des religiösen Keimes; darum ist er den auf Sinnliches und Weltliches gerichteten Antrieben und Neigungen nicht gewachsen, sondern wird von ihnen unterdrückt. Dieser gelähmte Zustand, wiewohl er der Wahrheit unsrer Natur widerstreitet, ist doch in unsre Natur, wie sie sich in der thatsächlichen Wirklichkeit auf überall wesentlich gleiche Weise entfaltet, verflochten. Durch diese natürliche Hemmung ist der allgemeine Gang unsrer religiösen Entwicklung auf durchgreifende Weise bedingt. Alle besonnene sittlich religiöse Erziehung ist sich dieses gehemmten Zustandes als der negativen Voraussetzung ihres Wirkens bewußt und berechnet darauf von vorn herein ihre Mittel; sie weiß es, wie der edelste Keim der menschlichen Natur, weil er zugleich der zarteste und verletzbarste ist, eines besondern Schutzes und einer sorgfältigen Pflege bedarf, wenn er nicht verdorren oder verkrüppeln soll. Das Edelste ist aber das am meisten Gefährdete nicht darum weil es das Edelste ist, sondern weil es für das

natürliche Leben des Menschen die Stärke und Lebendigkeit eingeblüht hat, die ihm gebührt, weil dieses natürliche Leben in einer relativen Entfremdung von Gott befangen ist.

In dieser natürlichen Schwäche des religiösen Antriebes wurzelt der allgemeine religiöse Charakter des Heidenthums, sein wesentlicher Unterschied vom Alttestamentlichen und Christlichen Glauben. Das Heidenthum, auf seiner niedersten Stufe Götzendienst, auf der Stufe eines gebildeteren Bewußtseins Vielgötterei ist die Religion der Natürlichkeit; bei einer seiner mannichfaltigen Arten und Gestaltungen muß die sich selbst überlassene menschliche Natur, sofern sie dem ihr einwohnenden religiösen Impuls sich nicht ganz entzieht, nothwendig ankommen. Weil dem religiösen Princip die Spannkraft fehlt, um den menschlichen Geist über das Weltliche zu dem einigen, in sich seienden, schlechthin freien und heiligen Gott dauernd zu erheben, vermischen sich in seinen Erzeugnissen Mächte der Welt, des Natur- und Menschenlebens, mit dem in dunkeln Gefühl geahnten Gegenstande des religiösen Bewußtseins. Gerade darin aber liegt der dämonische Reiz des Heidenthums, wie ihn vor Allen das Volk des Alten Testaments erfahren muß in immerwährender Versuchung, der es vielfach unterliegt; aller ungezügelter Lust und Leidenschaft des natürlichen Lebens ist hier eine Pforte gedffnet; um auch in das Gebiet der Religion sich einzudrängen und in ihm sich Geltung zu verschaffen. Und so verleit das verbunkelte Gottesbewußtsein nicht bloß seinen wahren Gegner im natürlichen Leben des Menschen unvermerkt aus den Augen, sondern es muß in seiner tiefen Verunreinigung selbst dazu dienen die Krankheit zu nähren und zu steigern, die es heilen sollte.

Wo aber seiner wesentliche Kern wahrer Religion sich im Bewußtsein behauptet, ohne doch die herrschende Richtung des natürlichen Lebens in Wille und Gesinnung brechen

zu können, da entsteht die knechtische Furcht vor Gott. Es ist eine irrige oder doch jedenfalls sehr unklar gefasste Vorstellung dem menschlichen Herzen in seinem natürlichen Zustande eine unmittelbare Abneigung und Flucht vor Gott zuzuschreiben; vielmehr ist auch in diesem Zustande ein Zug zu Gott hin das Ursprüngliche, und darauf beruht die vorherrschende Empfänglichkeit des kindlichen Alters für eine religiöse Einwirkung. Dennoch trägt das natürliche Leben des Menschen ein Element des geheimen Widerwillens gegen Gott in sich; es entspringt mit relativer Nothwendigkeit aus dem eben bezeichneten Zusammenstoß seiner herrschenden Neigungen und Bestrebungen mit dem Bewußtsein Gottes als des Heiligen. —

Im Zusammenhange dieser Betrachtung läßt sich auch erst verstehen, was es mit jener übermäßigen Stärke der sinnlichen Triebe, welche wir als Moment der natürlichen Sündhaftigkeit keinesweges in Abrede stellen wollen, eigentlich zu bedeuten hat. Etwas Relatives liegt offenbar in dieser Bestimmung. Denn keine Stärke und Lebendigkeit des sinnlichen Triebes in seinen naturgemäßen Richtungen kann an sich sündhaft sein, so lange sie nur ihr Verhältniß zu dem höhern Gebiet des menschlichen Daseins nicht verliert, d. h. so lange sie den Impulsen des geistigen Lebens sich willig unterordnet und den unbedingt gebietenden Forderungen des Gottesbewußtseins und Gewissens vollkommen unterwürfig bleibt. Aber insofern nun eben jene Forderungen bloß gebieten, ohne sich selbst überall vorzulegen zu können, insofern die sinnliche Lust den edlern Interessen des Geistes gegenüber sich als das Wesentliche geltend macht, und insofern dieß Mißverhältniß in der menschlichen Entwicklung überall, wenn gleich in verschiedenen Graden und Richtungen, von Anfang angelegt ist, ist auch auf dieser Seite eine Störung und Verberbniß der menschlichen Natur vorhanden.

Damit fallen nun von selbst alle jene Beweisführungen

Löllners u. A., wie für die Naturzwecke des menschlichen Lebens die sinnlichen Triebe und Empfindungen so stark sein mußten als sie im Allgemeinen sind. Man kann das Alles zugeben und doch dabei aufs Entschiedenste festhalten, daß in dieser Neigung und Macht der sinnlichen Triebe die Impulse des Geistes zurückzudrängen und sich gegen sein heiliges Gesetz zu empören eine Entartung liegt, die nur insofern natürlich erscheinen kann, als sie allerdings angeboren ist. Daß aber die entsprechende Schwäche des menschlichen Geistes, Willens nicht Unterordnung und Verlehrung, sondern das an sich nothwendige Gesetz menschlicher Entwicklung sei, wird nur dem einleuchten, der in dieser ganzen Frage von vorn herein den niedrigsten Begriff vom Wesen des Menschen zum Grunde legt. Diese natürliche Schwäche des menschlichen Geschlechts gegen die sinnlichen Neigungen und Begierden ist, um ein schon gesagtcs Wort zu wiederholen, seine Treulosigkeit gegen das, was ihm das schlechthin Heilige sein soll.

Wir haben ein Gesetz unsres Daseins., welches die Macht der Sünde in der menschlichen Natur auf eigenthümliche Weise abspiegelt, bisher geflissentlich gar nicht berührt, um das wahre Verhältniß der Momente, aus denen unsre Resultate abfolgen, möglichst rein und scharf hervortreten zu lassen, — den Tod und seinen Zusammenhang mit der Einwurzelung der Sünde in unsre Natur. Nicht als hielten wir diesen Zusammenhang für einen nicht genugsam begründeten oder als legten wir ihm für das Ganze der christlichen Glaubensbekenntniß nur eine untergeordnete Bedeutung bei. Aber während es bis hieher durchaus ethische Bestimmungen waren, welche uns zur Anerkennung eines in die menschliche Natur eingedrungenen Verderbens nöthigten, führt uns dieser Zusammenhang auf diejenige

Seite der christlichen Lehre, auf welcher die Naturbeziehungen derselben hervortreten, das was Schleiermacher als kosmologische Fragen von der eigentlichen Darstellung des christlichen Bewußtseins abgefordert wissen will. Wir halten eine reine Auscheidung dieser Elemente für eben so unberechtigt wie unausführbar; aber wahr ist es, daß die Theologie auf eine genaue Ausbildung dieser Elemente über die Belehrungen der Schrift und das aus dem Zusammenhang der christlichen Glaubenserkenntniß mit Sicherheit Resultirende hinaus, also auf eine vollständige Beantwortung aller sich hier erhebenden Fragen verzichten muß, wenn sie sich nicht in schwierige Verhältnisse zu den Naturwissenschaften und ihren verschiedenen Richtungen und Entwicklungsphasen verstricken will. Indessen auch bei einer möglichst enthaltamen Behandlung dieser Lehrmomente wird sich diese Verwicklung schwerlich ganz vermeiden lassen; und wenn wir sehen, daß Theologen, die den Thatfachen der evangelischen Geschichte wie den Ausprüchen Christi und der Apostel eben so wenig untreu werden wollen wie wir, doch über den Zusammenhang zwischen Sünde und Tod zu abweichenden Ergebnissen gelangt sind, so müssen wir ja wohl annehmen, daß hier eine Verschiedenheit in Überzeugungen, die dem naturwissenschaftlichen Gebiet im weitesten Sinne des Wortes angehören, einen modificirenden Einfluß ausübe. Ist nun für solche Ansichten ein Element in der physischen Sphäre, welches uns eine wichtige Bestätigung der an der menschlichen Natur haftenden sittlichen Störungen ist, in diesem Sinne vielleicht nicht vorhanden, so glauben wir doch, daß auch sie, insofern sie nur von denselben ethischen Grundvoraussetzungen mit uns ausgehen, sich der Anerkennung jenes Hauptresultates nicht entziehen können.

Der Zusammenhang des Todes mit der Sünde ist in neuerer Zeit Gegenstand eingehender Untersuchungen geworden, besonders in Arabes Lehre von der Sünde und vom



Tode (1836) und in Nau's Schrift vom Tode, dem Solde der Sünden, und der Aufhebung desselben durch die Auferstehung Christi (1841); auch Weißes Abhandlung über die philosophische Bedeutung der christlichen Lehre von den letzten Dingen \*) hat diesem Zusammenhange besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Es wird uns darum gestattet sein uns in der Behandlung dieses beziehungsreichen und vielfach verzweigten Problems möglichst zu beschränken, zumal da wir uns in den wesentlichsten Punkten mit den von Rabbe und Nau genauer entwickelten Ansichten im Einverständniß finden. Inwiefern Beide einander beziehungsweise entgegengesetzt sind, wird man die Resultate unsrer Untersuchung vielleicht als eine Vermittelung zwischen ihnen gelten lassen. —

Fassen wir den Menschen lediglich als sinnliches Wesen ins Auge, so erscheint freilich nichts natürlicher als daß er stirbt. Denn als solches betrachtet tritt an ihm zunächst die entschiedenste Analogie mit den Naturwesen höherer Stufen, mit den organischen und unter ihnen namentlich mit den empfindenden heraus. In diesen Naturindividuen allen ist aber der organische Proceß nur eine bestimmte Zeit lang im Stande sich gegen die allgemeinen Mächte zu behaupten, die unablässig nach der Auflösung des individuellen Lebens trachten; nach erreichtem Höhepunkt sinkt die Lebendigkeit jenes Processes von Stufe zu Stufe, bis endlich das Individuum, wenn nicht eine äußere Störung ihm schon früher den Untergang bringt, von jenen allgemeinen Mächten überwältigt untergeht.

Und warum sollte es auch unsterblich sein? Die Individuen sind in diesem Gebiet eben nichts Andres als einzelne Exemplare der Gattung; sie haben als Individuen nur das allgemeine Gepräge der Gattung, Art u. s. w., aber keine ihnen

\*) *Recht Studien und Krit.* 1836, H. 2, S. 271 ff.

x Reality, Agency, and Intelligence, in the Callung, assumed!

φ The Ich, assumed as an ultimate Reality!

x x The Ur-Ich assumed as <sup>410</sup> explanation of the Ich!

11  
.. x  
1.543.  
φ  
allein zukommende Eigenthümlichkeit, die für sich genommen eine Bedeutung hätte und der Bewahrung werth sein könnte; sie dienen eben nur als selbstlose Mittel dem Zwecke der Gattung, damit diese in ihnen erscheine und sich durch ihre Erzeugung anderer Individuen gleiches Wesens ihre Erhaltung sichere. Sie sind aber darum einer wirklichen Eigenthümlichkeit als Einzelwesen unfähig, weil ihnen der absolute Centralpunkt der Ichheit, der sich auf sich selbst beziehenden, sich von allem Andern unterscheidenden und sich durch Selbstbestimmung in ein Verhältniß zu ihm setzenden, fehlt; nur um ihn vermag sich eine bestimmte Eigenthümlichkeit gleichsam zu krystallisiren, nur ein solcher Mittelpunkt hat die Macht eine Mannichfaltigkeit von Elementen, welche sonst in dem Flusse aller Dinge sich sammeln und zerstreuen würde, zu einer festen, beharrenden Einheit zu verbinden. Wo nun das Einzelwesen Persönlichkeit besitzt, da entsteht auch ein durchaus anderes Verhältniß desselben zur Gattung. Während die Naturindividuen in Beziehung auf die Gattung nur schlechthin bestimmt, passiv sind, vermögen die persönlichen Individuen nicht bloß theoretisch sich der Gattung entgegenzusetzen, indem sie sie zum Object ihres Bewußtseins machen, sondern auch praktisch ihr Verhältniß zur Gattung mit Freiheit zu bestimmen entweder als liebende Hingebung oder als selbstliche Abwendung.

x x  
see p.  
513.  
Wie aber das Sein des bedingten Ichs sich objectiv nur erklären läßt aus dem Sein des unbedingten Ur-Ichs, so ist jedem Selbstbewußtsein nicht bloß ein Verhältniß zu sich und der Welt, sondern ein Gottesbewußtsein und ein Zug zu Gott potentiell eingeboren, vgl. B. 1, S. 102 f., und nur vermöge dieses im Menschen liegenden Verhältnisses zu dem absoluten Ich ist er fähig ewige Gedanken als die Principien der in der Zeit sich Verwirklichenden (die Ideen) zu denken und sich in seiner Thätigkeit dadurch bestimmen zu lassen. Ist nun dieß

Julius Müller is the champion of the Ich versus the Seele.

scapp. 419. 420.

... identifies the Ich and the Soul. See new page, 112, and  
... 536. 538. 543. 544. 545. 552. 569-71.

Die Würde des Einzelwesens als des persönlichen, so ist es auch nicht bestimmt nur die Gattung in einem Exemplar darzustellen und dann zu verschwinden, sondern es hat in sich eine selbstständige Bedeutung und damit die allen Naturgewalten überlegene Macht unvergänglicher Existenz. Die Persönlichkeit also, vermöge deren der Mensch göttlichen Geschlechtes, Apgesch. 17, 28, nach Gottes Ebenbilde geschaffen und über alle Naturwesen toto genero erhaben ist, ist die allgemeine Grundlage seiner Unsterblichkeit. In diesem Zusammenhange erledigt sich auch von selbst jene Analogie der sterbenden Naturwesen. Sie würde gelten, wenn der Mensch eben bloß die höchste Blüthe des Naturlebens wäre, wie er es nach der Naturseite seines Wesens, nach seinem psychisch-organischen Dasein wirklich ist. Einigt sich aber in ihm mit diesem Gipfel der Naturentwicklung individuelles Geist, Persönlichkeit, und zwar so daß das *πνεύμα* das bestimmende Princip dieser Einheit ist, so liegt es nimmermehr im Begriffe des Menschen jenem Schicksal der Naturindividuen unterworfen zu sein. Daß ein individuelles Leben, dessen Princip nur Naturprincip ist, von den Naturmächten überwältigt wird, ist ganz in der Ordnung; daß persönliche, also unsterbliche Wesen dennoch sterben, kann nicht als etwas ganz Natürliches erscheinen, sondern ist ein Problem, welches der Erklärung bedarf\*).

Es ist bekannt, wie der Unsterblichkeitsglaube der neuern Zeit sich dieses Problem zu lösen pflegte. Der Tod ist ja nur die Trennung der Seele vom Leibe, womit dieser der Zerstörung anheimfällt, zu der er vermöge seiner Materialität so gut wie alle andern organischen Wesen bestimmt ist; die Seele aber findet sich durch diese Trennung vom Leibe, der ihr ja immer etwas Fremdes, eine ihren Aufschwung hemmende Last war, an

\*). Vgl.: Geißes treffende Bemerkungen a. a. O. S. 293.

x viz: How did the Soul get into the Body? But then how did the Ich manage it?

See p. 411, and other  
pages in these notes.

— 412 —

Ihrer individuellen Fortdauer mit Bewußtsein und Erinnerung so wenig gehindert, daß sie vielmehr erst in diesem rein geistigen Zustande einer ungekübten Glückseligkeit und eines ungekübten Fortschreitens in ihrer Bildung fähig wird.

x || In der That wird durch diese Darstellungsweise der Tod als das Ende unsers leiblichen Lebens so äußerst erklärlich, daß sie die Geburt als den Anfang dieses Lebens vollkommen erklärlich macht und für die Frage, warum doch der Mensch überhaupt erst in eine Leiblichkeit gebannt werde, wenn sie für ihn selbst nur Hemmung und ja nichts Anderm als zur Vernichtung gut sein solle, streng genommen nur aus dualistischen Voraussetzungen eine Antwort übrig läßt.

Die Unhaltbarkeit dieser spirituellistischen Unsterblichkeitslehre brauchen wir aber am so weniger darzutun, je weniger sich ihrer grade auf dem Boden der Philosophie, in welchem sie der biblischen Eschatologie gegenüber ihre Wurzeln zu haben meinte, heut zu Tage so leicht Jemand wird annehmen wollen. Der christliche Unsterblichkeitsglaube ist mit der Verheißung einer vereinstigen Auferstehung der Toten unauflöblich verknüpft. Diese Verheißung aber hat wesentlich den Sinn, daß der im Tode zerstreute Leib des geheiligten Menschen am Ende der gegenwärtigen Weltentwidelung in verklärter Gestalt wiederhergestellt werden soll. In diesem Zusammenhange ist nun der Tod unteugbar ein Stein des Anstoßes. Wenn der Leib mit der Seele zu einem unvergänglichen Dasein bestimmt ist, warum diese Zertümmernng des Leibes im Tode, welche fast immer von heftigem Kampf und Schmerz begleitet ist, aber auch da, wo sie als ein sanftes Einschlafen erscheint, immer eine unnatürlich gewaltthame Trennung dessen bleibt, was in lebendiger Einheit sich entwickelt hat? Geht man von dieser Einheit aus, so bietet sich als die natürlichste, wenn gleich aus nahe liegenden Gründen nicht weiter zu bestimmende Vorstellung etwa diese dar, daß der Mensch,

wenn die Bestimmungen des gegenwärtigen irdischen Daseins sich an ihm erfüllt hätten, demselben nicht durch einen zerstörenden Bruch, sondern durch eine dem höher entwickelten innern Leben entsprechende Erhebung seines Leibes zu vollkommern Dasein entzückt würde. Daß dieß nun nicht so ist, daß der Übergang nur durch einen Zerstörungsproceß erfolgt, der den Menschen mit unbezwinglicher Gewalt in die vollkommenste Passivität versetzt, an den sich die Verwesung des Leibes und für die Seele ein Zustand der Vererbung anschließt, muß, wie es dem natürlichen Lebensgefühl immer Gegenstand des Grauens ist, so dem christlichen Glauben nothwendig als Störung erscheinen.

Und so betrachtet auch die heilige Schrift den menschlichen Tod und setzt ihn darum in Zusammenhang mit der sittlichen Störung als eine Folge und Strafe derselben. Gewöhnlich zwar hat die heilige Schrift, wo sie von *θάνατος*, *θανάσιον*, *νεκρόν εἶναι* als Folge der Sünde redet, nicht den physischen Tod im Auge, sondern theils den entzweiten und gebundenen Zustand des innern Lebens, den die Sünde schon im irdischen Dasein hervorbringt, theils die unselige Existenz der Gottlosen nach dem physischen Tode. Aber hierher gehören besonders zwei Stellen, deren Parallelismus sich nicht verkennen läßt, Röm. 5, 12 f. 1 Cor. 15, 21 f. An der ersten Stelle ist von einem Tode als Folge der Sünde die Rede, aber es ließe sich, die Stelle für sich betrachtet, allenfalls noch bezweifeln, ob damit der physische Tod gemeint sei. An der andern Stelle ist offenbar von dem physischen Tode und seiner Herrschaft über das menschliche Geschlecht im Gegensatz gegen die auferweckende Wirksamkeit des Erlösers die Rede, aber es ist nicht ausdrücklich gesagt, daß dieser Tod Folge der Sünde sei. Vermöge jenes Parallelismus erhält jede Stelle von der andern die Ergänzung der in ihr nicht vollständig ausgeführten Bestimmung. Eben so wird es von Paulus, Röm. 8, 10, ganz unabweisend als

eine Folge der Sünde ausgesprochen, daß der Leib, auch wenn der Geist Leben ist um der Gerechtigkeit in Christo willen, dem Tode unterworfen bleibt. Dadurch erläutert sich 1 Petri 4, 6, wo von den Verstorbenen, die während ihres Lebens das Evangelium empfangen haben, in Beziehung auf ihren Tod gesagt wird, daß sie gerichtet seien dem Fleische nach. Auch in dem Ausspruch Christi Joh. 8, 44 geht die Bezeichnung des Teufels als *ἀποφωτισμένος* auf den physischen Tod und dessen Kausalzusammenhang mit der Sünde, wie im vierten Kapitel gegen eine andere Auffassung dieser Bezeichnung kurzlich zu zeigen sein wird.

Jene beiden Hauptstellen gehen, indem sie den Ursprung der Todesherrschaft an Adam anknüpfen, offenbar auf das zweite und dritte Kapitel der Genesis zurück. Vergleichen wir hier die an das göttliche Verbot geknüpfte Todesdrohung, 2, 17, mit der Ausführung derselben nach erfolgter Übertretung, 3, 16—22, so ergibt sich ein Zwiefaches. Einerseits erkennen wir daraus, daß wir unter jenem Tode, der der Sünde als Strafe folgen soll, nicht bloß den physischen Tod im engsten Sinne, den Moment des Überganges zu verstehen haben, sondern auch die mannichfachen Schmerzen und Mühseligkeiten des irdischen Lebens, die auf demselben Verhältniß beruhen, welches in seiner höchsten Steigerung den Tod hervorbringt. Damit scheint sich die bekannte Schwierigkeit, welche in dem *ὁτι* Kap. 2, 17 liegt, am einfachsten zu heben; mit dem Tage der Übertretung beginnt ein Leben, welches zugleich ein Sterben ist \*).

---

\*) Doch muß ich bekennen, daß, wenn man *ὁτι* auch nur auf den physischen Tod beziehen will, ich es nicht so unzulässig finden kann wie viele Neuere, den Gedanken etwa so zu fassen: Du wirst dem Tode als einer unentrinnbaren Nothwendigkeit verfallen sein. Ähnlich nennt Paulus Röm. 8, 10 den dem Tode geweihten Leib *σῶμα νεκρόν*. Jedenfalls wird diese Aufnahme natürlicher sein als die Auskunft, welche

daß es keine einfache Lüge ist, wenn die listige Schlange zu Eva sagt: ihr werdet nicht sterben, sondern eine halbe Wahrheit, aber eben darum ein doppelter Betrug. Andererseits aber erkennen wir aus dieser Vergleichung, daß doch der eigentliche Kernpunkt in dieser Bestrafung der Sünde der physische Tod selbst ist. Denn wie das Strafurtheil mit der Ankündigung desselben schließt und die Bedeutsamkeit dieses Momentes durch emphatische Wiederholung besonders hervorhebt, 3, 19, so legt auch der Bericht von der Ausführung des Urtheils offenbar auf die Ausschließung des gefallen Menschen von der Bedingung unvergänglichen Lebens den stärksten Nachdruck, B. 22. 24.

Den Zusammenhang des Todes mit der Sünde findet Krabbe mit Recht auch in Ps. 90, 7. 9. 11 und Num. 16, 29. 30 ausgesprochen\*). Nach der ersten Stelle ist das Hinschwinden der Menschenkinder eine Offenbarung des Zornes und Unwillens Gottes, der unsre Vergehungen, auch die unerkannten, vor das Licht seines Antlitzes stellt. An der zweiten Stelle wird

---

Baumgarten nach Hofmanns Vorgang in dessen Schrift: Weissagung und Erfüllung ergreift, indem er die Drohung vom physischen Sterben am Tage der Übertretung versteht, aber annimmt, daß zwischen Drohung und Übertretung durch die Erschaffung des Weibes ein modificirender Umstand eingetreten sei, der die Erfüllung der Drohung hindere, Theol. Kommentar zum A. T. Th. 1, S. 43 f. Noch einfacher scheint sich Alles zu lösen, wenn man das Sterben, 2, 17, nur auf den geistlichen Tod, auf die unselige Entzweiung und Zerrüttung des innern Lebens bezöge, wie sich dieselbe gleich nach dem Fall in dem Gefühl der Scham und in der scheuen Furcht vor Gott offenbarte. Aber abgesehen davon, daß diese bloß innerliche Fassung mit dem Grundcharakter althebräischer Anschauung nicht recht zusammenklingt, hat sie dieses wider sich, daß das Strafurtheil, welches doch der Drohung entsprechen muß, auf diesen geistlichen Tod gar nicht hindeutet. Daß auch Paulus Röm. 5, 12, 1 Kor. 15, 21 das zweite und dritte Kapitel der Genese nicht so verstanden haben kann, erhellt aus dem über jene Stellen Bemerkten.

\*) A. a. O. S. 98 f.

das Sterben aller Menschen (im Unterschiede von dem lebendigen Hinabfahren Korahs und seiner Kotte in den Scheol) die Strafe genannt, mit der alle Menschen gestraft werden\*).

Um aber diesen Zusammenhang im Sinne des N. T. richtig aufzufassen, müssen wir auf die unauflöbliche Verbindung der Vorstellungen Tod und Unterwelt, <sup>תּוֹמָת</sup> achten. Wie der Hirte die Herde weidet, so treibt der Tod die Menschen in die Unterwelt, Ps. 49, 15, in das stille Land, wo die Verstorbenen ohne Unterschied, Thoren wie Weise, zwar ruhen von dem Kampfe und der Angst des irdischen Lebens, aber in dem Zustande eines schattenhaften Daseins, in welchem das Gedächtniß und der Preis Gottes von Dunkel und Schweigen verschlungen werden, Hiob 3, 18 f. 30, 23. Proverb. 9, 18. Jes. 38, 10, 18. Ps. 6, 6 u. a. St. Wo nun dem Frommen des Alten Testaments der Tod als ein schweres Geschick vor die Seele tritt, da denkt er gewiß niemals ausschließlich an den Moment der Zerflörung seines leiblichen Lebens, sondern immer zugleich an den reizlosen, edlen Zustand im ewigen Hause der Todten, in welchem jener Moment fährt. Darum wird auch zuweilen mit dem Namen des Todes unmittelbar dieser Zustand selbst und sein Aufenthaltsort bezeichnet, z. B. Ps. 6, 6, 9, 14\*\*).

\*) Num. 27, 3 scheint mir dagegen nicht hierher zu gehören. Das Natürlichste ist doch in dem Satz: <sup>וְכִי יָמָת</sup> die Konjunktion in der nicht anzuzweifelnden Bedeutung der Folge aus dem Grunde zu nehmen und so den Satz von dem unmittelbar vorangehenden abhängig zu machen — unser Vater war nicht in der Kotte Korahs, so daß er an seiner Sünde, d. h. um einer besondern Verflüchtigung willen starb — oder nach unserm Sprachgebrauch, gestorben wäre.

\*\*) Auch das N. T. faßt wohl einmal den *θάνατος* als Zustand Abgesch. 2, 24, aber eben im Zusammenhange Alttestamentlicher Bezüge. Das *ὁν ποδὸς θάνατος*, Joh. 11, 4, läßt sich auch ohne diese Vorstellung sehr wohl erklären; eine Krankheit ist in Christi Urtheil überhaupt nicht zum Tode, wenn er weiß, daß er den jetzt Sterbenden in wenigen Tagen auferwecken wird. Daß in der Bezeichnung der Abgeschiednen durch *νεκροί*



Auf das neue Testament lassen sich diese Vorstellungen des ältern Hebraismus um so weniger unmittelbar übertragen, da schon der Alttestamentliche Glaube durch die in ihm wirkenden religiösen Principien in einem Zusammenhange, den uns M a u richtig anzudeuten scheint\*), allmählig über diese Stufe hinausgebrängt wird. Allerdings wird die allgemeine Grundlage jener Vorstellungen auch im N. T. festgehalten; der Zustand, in welchen die in Christo Gerechtm gewordenen durch den Tod eingehen, ist noch nicht die Vollendung ihres Daseins, sondern diese sollen sie erst von der Auferstehung am Ende der Tage erwarten; ja auch für die Gerechten liegt in dem Tode, wie bald näher erhellen wird, beziehungsweise eine rückgängige Bewegung. Aber der jenseitige Zustand, den das N. T. durch <sup>τὸν</sup> ~~τὸν~~ das N. T. durch <sup>τὸν</sup> ~~τὸν~~ bezeichnet, wird nun nicht mehr den Gerechten zugeschrieben, sondern den Übrigen im unverkennbaren Gegensatz gegen jene Matth. 11, 23. 16, 18. Luc. 16, 23. vgl. die *πύλη* 1 Petr. 3, 19. Als Aufenthaltsort der abgehiednen Frommen dagegen nennt das N. T. das Paradies, welches als eine Abtheilung des Hades aufzufassen\*\*) uns kaum die jüdische Theologie, aber gewiß nicht das N. T. berechtigt, die Wohnungen im Hause des Vaters, Luc. 23, 43. Joh. 14, 2. Was aber das innere Wesen dieses Zustandes betrifft, so bezeichnet das N. T. denselben nicht bloß als ein heimatliches Sein bei Christo, Joh. 14, 3. 2 Kor.

diese Vorstellung nicht nothwendig liegt, bedarf kaum der Bemerkung; sie heißen *νεκροί*, weil sie *ἀνοθανόντες* sind. Schwieriger ist es zu entscheiden, ob Paulus unter dem Tode als letztem Feinde, 1 Kor. 15, 26, den Zustand der Erbsitten versteht, der durch die Auferstehung aufgehoben wird, oder das Sterben derselben auf Erden, oder vielleicht Beides. —

\*) A. u. D. S. 77 f.

\*\*) Nach Bretschneider (Grundlage des evangelischen Pietismus S. 226), den überhaupt das Bestreben die Hadesvorstellung, wie sie sich etwa im spätern Hebraismus gestaltet hatte, auch im N. T. aufzuzeigen theilweise zu äußerst gezwungenen Auslegungen verleitet, s. B. S. 238. 244.

5, 8. 9. Phil. 1, 23, sondern auch wie im ausdrücklichen Gegensatz gegen den Todeszustand im Hades, wo man Gottes nicht gedenken und ihm nicht danken kann, als ein Leben in der Gemeinschaft Christi, 1 Theff. 5, 10 (in der περιποίησις σωτηρίας διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ B. 9)\*).

Wenn also von der heiligen Schrift der physische Tod als Folge und Strafe der Sünde dargestellt wird, so ist darunter nicht bloß die Zerstörung unsers leiblichen Lebens, sondern auch der aus dieser Zerstörung hervorgehende Zustand der Vererbung und Gebundenheit (φυλακή) zu verstehen\*\*).

\*) Das ζῆν in dem Ausspruch Christi Luc. 20, 38 scheint mir dagegen nicht hierher zu gehören. Denn da es sich in dieser Widerlegung der Sadducäer nur um die Auferstehungsfrage handelt, so kann die Bedeutung des Satzes: πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσι, wohl nur diese sein: Gott schaut sie in Rücksicht ihrer zukünftigen Auferstehung zum Leben als Lebende. — Die sehr schwierige Stelle 1 Petr. 4, 6 wegen ihres ζῶσι κατὰ θεόν πνεύματι vollständig zu erörtern würde hier zu weit führen; ich will darum nur kurz angeben, wie ich nach sorgfältiger Erwägung sie verstehen zu müssen glaube. Sie hängt innerlich enger zusammen mit dem Gedanken von B. 1 und 2, als mit dem Zwischengedanken in B. 3—5. Auch an den Gliedern der Gemeinde Christi, will Petrus sagen, welche, seit der Herr sich zur Rechten Gottes gesetzt hat, 3, 22, gestorben sind und mithin seine Wiederkunft, B. 7, nicht erleben, soll die Verkündigung des Evangeliums doch nicht vergeblich sein; dazu haben sie es empfangen, damit sie, ob auch gerichtet vor Menschen in ihrem irdischen Dasein — durch die Zerstörung desselben —, vor Gott leben in einem himmlischen Dasein — nämlich nach der Auferstehung, die für sie ἀνάστασις ζωῆς ist. Ist diese Auslegung richtig — und gewiß hat sie weniger Schwierigkeiten als jede andere, auch die von Steiger vertheidigte, der erste Brief Petri zc. S. 381 f. oder die, welche Grimm giebt in den theol. Studien und Kritiken, 1835. S. 3, S. 616 ff. —, so gehört auch diese Stelle nicht hierher.

\*\*) Hiernach werden wir Mau gegen Rabbe beitreten müssen, wenn er an dessen Schrift die Vernachlässigung dieses Momentes in der Betrachtung des Todes als Sündenstrafe rügt, während andererseits Rabbe gegen Mau gewiß im Rechte ist, wenn er es als Schriftlehre festhält, daß

Aus den zuletzt berührten Verheißungen der heiligen Schrift ergiebt sich denn auch von selbst, inwiefern dieser Tod als Strafe der Sünde auch für die, welche in Christo sind, noch vorhanden ist und inwiefern nicht. Allerdings sind sie dem Übel des Todes nach seiner physischen Seite um der Sünde willen noch unterworfen — τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν δι' ἀμαρτίαν, Röm. 8, 10 —; allein indem der mittlere Zustand, in den er sie versetzt, seinem innern Wesen nach für sie ein durchaus andrer ist als für den natürlichen Menschen, und indem dieser Zustand für sie durch die ἀνάστασις ζωῆς beendet wird, ist dem Tode sein das Herz des Lebens treffender Stachel genommen, der eben nichts Andres ist als die nicht aufgehobene Sünde des natürlichen Lebens 1 Kor. 15, 55. 56. Darum sehnt sich der Apostel zwar nicht entkleidet, sondern überkleidet zu werden, daß das Sterbliche (das σῶμα als τοῖκόν) verschlungen werde von dem Leben (von dem unvergänglichen σῶμα πνευματικόν); aber er ist, wenn auch dieser Wunsch nicht in Erfüllung gehen sollte, guter Zuversicht, weil er weiß, daß ihm auch das Auswandern aus dem Leibe ein Heimgehen zum Herrn ist, 2 Kor. 5, 2—9\*). —

Es ist besonders Eine große Schwierigkeit, die sich aus dem innern Zusammenhange der christlichen Erkenntniß selbst gegen diese Auffassung des Todes als einer Strafe der Sünde erhebt.

Der Tod der Naturwesen ist einfach Vernichtung des Individuums, Rückkehr desselben in das allgemeine Leben der Natur. Der menschliche Tod dagegen ist zunächst die Auflösung der lebendigen Einheit einer vernünftigen Seele mit einem organischen Leibe. Halten wir vorerst den Begriff des Todes in dieser Allgemeinheit fest, so kann es uns nichts weniger als überraschen

p. 411.

---

der physische Tod im engsten Sinne, die Zerstörung des leiblichen Lebens, Sold der Sünde sei.

\*) Vgl. Arians Besch. der Pflanzung der Kirche S. 833 f.

ihn als Folge der Sünde erkennen zu sollen. Denn das ist das Wesen der Sünde lebendig Geintes zu entzweien und zu isoliren. Wie aber geschieht die Auflösung jener Einheit im Tode? Sie erfolgt nicht etwa so, daß beide Seiten derselben nach der Trennung selbstständig fortexistiren, sondern die Eine Seite, die leibliche, fällt der Zerstörung anheim, und eben durch die beginnende Zerstörung dieser Seite wird die Seele genöthigt sich in eine ihres natürlichen Organismus beraubte Existenz zurückzuziehen. Nun ist aber die Zerstörbarkeit unsers gegenwärtigen Leibes von seiner wesentlichen Beschaffenheit, von seiner irdischen Materialität und seinem damit gegebenen Verhältniß zu den allgemeinen Potenzen der Erde gar nicht zu trennen. Sollen wir nun sagen, daß diese wesentliche Beschaffenheit selbst die Sünde zu ihrem Princip habe? Offenbar läßt sich das nur auf der Grundlage dualistischer Annahmen behaupten, auf denen aber weder der Schöpfungsbegriff des Christenthums noch seine Lehre von unsrer Erlösung durch den ins Fleisch gekommenen Sohn Gottes zu stehen vermag.

Und so nennt auch Paulus ausdrücklich den ersten Menschen in Beziehung auf die ursprüngliche Substantialität seines Leibes *ἐκ γῆς, ποικός*, 1 Kor. 15, 48; er bezeichnet diesen irdischen Leib, in dem die Adamskinder das Bild ihres Stammvaters an sich tragen, als schwach, unscheinbar, der Zerstörung unterworfen, B. 41. 42. 49 (vgl. das *σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν* Phil. 3, 21) und sagt von seinen stofflichen Grundbestandtheilen, daß sie in die Sphäre des vollendeten menschlichen Daseins nicht eingehen können, B. 50, ohne eine Abhängigkeit dieser Beschaffenheit desselben von einer vorangehenden Störung auch nur von fern anzudeuten. In gleichem Sinne unterscheidet Paulus zwischen einem psychischen Leibe, der vorzugsweise das niedere, sinnliche, dem Endlichen als solchem zugewandte Leben des Menschen, wie es von seiner *ψυχῆ* ausgeht, zu vermitteln und

1 Kor. 15. 41.

darzustellen geeignet ist, und einem pneumatischen Leibe, der dem höhern Wesen des Menschen, seinem πνεῦμα, zum vollkommen angemessenen Organ und Offenbarungsmedium dienen soll. Aber als nothwendige Ordnung — so müssen wir nach dem Zusammenhange der Stelle urtheilen — betrachtet er es, daß in der Entwicklung des menschlichen Geschlechts der pneumatische Leib nicht der erste ist, sondern der psychische, dem der pneumatische erst folgt, B. 45. 46. Hiernach erscheint der todesfähige Leib nur als niedere Entwicklungsstufe, nicht als Folge einer Störung.

Die Aussprüche des Apostels weisen uns abermals in die Anfänge der Genesis zurück, auf die sie ausdrücklich Bezug nehmen. Daß dort der physische Tod als Strafe der Sünde dargestellt wird, davon haben wir uns oben schon überzeugt. Und doch ist der Mensch von Anfang zu natürlichen Funktionen bestimmt, von denen die Zerfällbarkeit seines Körpers auf keine Weise abzutrennen ist, Gen. 1, 28—30. vgl. Luc. 20, 35. 36; ja wie schon sein Name seine Angehörigkeit an die Erde ausdrückt (אֲדָמָה אֲדָמָה) so wird als der Stoff, aus dem sein Leib gebildet ist, ausdrücklich der Staub von der Erde bezeichnet, 2, 7. Soll nun darin ein Widerspruch liegen unter dieser Voraussetzung die Rückkehr unsers Leibes zum Staube doch als Folge einer Störung zu betrachten, so haben wir die widersprechenden Urtheile Gen. 3, 19 unmittelbar beisammen. Dort wird es dem Menschen als Strafe angekündigt, daß er zum Staube zurückkehren soll, und doch wird zugleich an seinen Ursprung von der Erde erinnert\*). Der Widerspruch löst sich, wenn wir auf die Bedeutung des Lebensbaumes im Paradiese achten. An den Genuß von seinen Früchten ist offenbar im Sinne der Erzählung

\*) Daß in dem Satze: אֲדָמָה אֲדָמָה אֲדָמָה — אֲדָמָה nicht in kausaler Bedeutung, sondern nur als Bezeichnung der Relation zu nehmen ist, zeigt Gesenius im Handwörterbuch I. s. v.

die Theilnahme des Menschen an vergänglichem Leben geknüpft, vgl. Gen. 3, 22. Achten wir genauer auf die Worte dieser Stelle, so müssen wir es wegen des *et* doch am natürlichsten finden die Darstellung so zu verstehen, daß der Mensch von den Früchten dieses Baumes noch nicht genossen. Ist es so, so werden wir berechtigt sein diesen Baum und den Genuß seiner Früchte als Symbol für den unmittelbaren Übergang in ein höheres, vergänglichliches Leben aufzufassen, der dem Menschen nicht bloß als geistigem, sondern als geistig-leiblichem Wesen an sich zugebacht war. Dieser verklärende Übergang ist ihm, wie die Ausschließung vom Baume des Lebens nach dem Sündenfall lehrt, um der Sünde willen entzogen. Hiernach kann es sehr wohl mit einander bestehen, daß das Strafurtheil Gen. 3, 19 auf den Ursprung des menschlichen Leibes aus dem Staube und auf die daraus folgende Zerföhrungsfähigkeit desselben zurückweist, und daß es doch, eben als Strafurtheil, die wirkliche Zerföhrung seines Leibes als Folge der Sünde ausspricht, mithin als das, was nicht sein sollte. Der physische Tod ist für die Natur des Menschen, insofern er schon ursprünglich *zōizōs* ist, an sich vorhanden, nämlich als Möglichkeit, welche aufgehoben werden soll; als einer unvermeidlichen Nothwendigkeit, als dem Gesetz seines Daseins ist er ihm erst um der Sünde willen unterworfen\*). —

Um aber die eigentliche Bedeutung dieses Gesetzes genauer zu erkennen, müssen wir unsern Blick von dem ersten Adam zum zweiten erheben, in welchem mit der vollen Wahrheit der menschlichen Natur die treu bewahrte und zur vollkommenen Heiligkeit

---

\*) Ähnlich lehrt hierüber die Socinianische Theorie, vgl. die ausführliche Darlegung und Vertheidigung derselben in Socini's *disputatio de statu primi hominis ante lapsum* (Biblioth. fr. Polon. t. II, p. 257 seq.).

erhobene Sündlosigkeit zusammen ist. Daß die wesentliche Natur des Leibes Christi vor seinem Tode am Kreuz durchaus dieselbe ist wie die aller Menschen, das bezeugt uns nicht bloß der Brief an die Hebräer, 2, 14, vgl. 1 Joh. 4, 2. 3, sondern darüber kann uns auch die gesammte evangelische Darstellung seines Lebens keinen Zweifel lassen; sein Leib ist in Beziehung auf seinen Stoff erdartig (*σῶμα τοῖκόν*), in Beziehung auf sein organisches Verhältniß zu der innern Seite des menschlichen Wesens seelisch (*σῶμα ψυχόν*) wie der unsre. Wie sollen wir uns nun die Leiblichkeit Christi nach seiner Auferstehung denken? Wir finden den Auferstandnen bei seiner ersten und zweiten Offenbarung an die Gesamtheit der Apostel bemüht sie zu überzeugen, daß er derselbe und zwar eben in Beziehung auf seine Leiblichkeit derselbe ist, der vor dem Kreuzestode mit ihnen gewesen, Luc. 24, 39. 40. Joh. 20, 20. 26 f., und die Beweise, deren er sich zu diesem Zwecke bedient, sind von der Art, daß sie die irdische Materialität seines Leibes schlechterdings in sich schließen; nur unter dieser Voraussetzung konnte Christus den Thomas auffordern seine Hand in seine Seite zu legen, um sich durch Betastung der Wundenmale von der Wahrheit der Auferstehung zu überzeugen, Joh. 20, 27\*); und des Genußes von Speise, Luc. 24, 42. 48, ist nur dieser unser irdischer Leib fähig, vgl. 1 Kor. 6, 13. Und sollen wir etwa annehmen, daß der verklärte Leib, den wir uns nach 1 Kor. 15, 50 nicht als aus Fleisch und Blut bestehend denken dürfen, doch Fleisch und Wein habe, wie der Auferstandne ausdrücklich von sich sagt, Luc. 24, 39?

Wir können hiernach nicht zweifeln, daß Christo, wie er nach seiner Auferstehung wiedererscheint, ein *σῶμα τοῖκόν* zuzuschreiben ist; und wenn schon in der alten Kirche die entgegen-

---

\*) Es ist dabei in obiger Rücksicht völlig gleichgültig, ob Thomas der Aufforderung gefolgt ist oder ob ihm der Augenschein genügt hat.

gesetzte Ansicht die vorherrschende gewesen ist, so ist jenen starken Thatsachen gegenüber die Berufung auf das plötzliche Erscheinen und Verschwinden des Auserstandnen um so weniger im Stande diese Vorstellung zu begründen, da es sich auch ohne die Annahme einer verkörperten Leiblichkeit für diejenigen, die nur überhaupt das Wunderbare im Leben Christi anerkennen — und nur für Solche kann ja seine Auferstehung Wahrheit sein —, recht wohl erklären läßt. Daß aber nur unter dieser Voraussetzung Paulus das Recht gehabt haben soll, Christi Auferstehung als objektive Bürgschaft für die mit der Verkörperung zusammenfallende Auferstehung der Seinen darzustellen, 1 Kor. 15, 12 ff., ist, wie bald erhellen wird, eine eben so unzureichend begründete Annahme. Vielmehr bezeichnet auch Paulus den zweiten Adam, insofern er ihn im Gegensatz gegen den ersten Adam, den *zoínos*, als den darstellt, dessen Bild wir in der Auferstehung empfangen sollen, als den *ἐκουράγιος*, 1 Kor. 15, 48. 49, und deutet damit an, daß erst in dem mit seiner Himmelfahrt eingetretenen Zustande der Leib Christi das *σῶμα τῆς δόξης* geworden ist, dem unser Leib ähnlich werden soll, Phil. 3, 21 \*).

Von hier aus leuchtet die große Bedeutung des eben berührten Ereignisses ein. Der gewaltthame Tod Christi am Kreuz gehört ganz in den Zusammenhang seines Erlösungswerkes, Röm. 6, 10; er hat allerdings die Todesfähigkeit Christi, wie sie in seiner irdisch materiellen Leiblichkeit beruht, zur Voraussetzung, Hebr. 2, 14; aber er ist für ihn keine Naturnotwendigkeit, sondern durch seine freie Hingebung bedingt, wie er selbst bezeugt Joh. 10, 18 \*\*). Als nun dieses vollbracht

\*) Die entgegengesetzte Ansicht vertheidigt ausführlich Krabbe a. a. D. S. 301 f.

\*\*) Eine starke Verfehlung apostolischer Anschauung ist es, wenn Rau a. a. D. S. 101 behauptet, daß das *ἀποθνήσκειν ἐν τῷ Ἀδάμ* 1 Kor. 15, 22 auch Christum befaße.



ist, geht er aus dem Grabe wieder hervor mit dem natürlichen Leibe, aber um nun die Todesfreiheit zu offenbaren, die der menschlichen Natur an sich, in ihrer Reinheit von dem Bösen, das doch nicht zu ihrem Begriff gehört, zukommt — *Χριστός ἔγερθεις ἐκ νεκρῶν οὐκέτι ἀποθνήσκει. θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει*, Röm. 6, 9 —. Denn wenn der reinen menschlichen Natur diese Todesfreiheit nicht zuläme, so hätte Christus als wahrer Mensch, auferstanden mit einem irdisch materiellen Leibe, nothwendig noch einmal sterben müssen, so gut wie Lazarus ohne Zweifel noch einmal gestorben ist. Diese Todesfreiheit aber ist nach ihrer wahren Bedeutung die Macht zu einer fortschreitenden Entwicklung, durch welche die Verwirklichung der in der anfänglichen Beschaffenheit des menschlichen Leibes ruhenden Todesmöglichkeit ausgeschlossen wird — *ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ἐπὶ τῆς ζωῆς*. — Es ist ein heiliges Geheimniß, von dem wir reden, ein Geheimniß, welches auch für unsre aus dem Glauben stammende Erkenntniß, so lange wir im Fleische wandeln, unergründlich bleibt; aber es wird uns, wenn wir doch den Begriff der Entwicklung festhalten sollen, erlaubt sein anzunehmen, daß hier nicht Alles an den Einen Moment jenes vierzigsten Tages geknüpft ist, sondern daß von der Auferstehung Christi an eine solche Entwicklung statt fand, welche die Möglichkeit des Todes aufhob, d. h. eine Entwicklung der verkürzten Leiblichkeit, deren Knospenstand dann in der Himmelfahrt zur vollen Blüthe aufbrach. Es wird dieß als ein Proceß von innen heraus zu denken sein, in welchem der Geist seine Leiblichkeit fortschreitend durchdringt und sich anbildet, daß sie wirklich werde, was sie ihrem Begriffe nach ist, reines, vollkommen durchsichtiges Erscheinen des Geistes — *σῶμα πνευματικόν*.

Durch die vorstehenden Bemerkungen erlebigt sich denn auch von selbst das oben berührte Bedenken, daß, wenn Christus mit dem irdisch materiellen Leibe aus dem Grabe hervorgegangen

Ascension

sei, der Apostel seine Auferstehung nicht als Unterpfand der unsern hätte darstellen können, wie er besonders 1 Kor. 15 thut. Die Berechtigung des Apostels zu dieser Darstellung liegt zunächst darin, daß Christus von den Todten erstanden ist, um hinfort nicht mehr zu sterben\*). Damit hängt aber aufs genaueste zusammen, daß die Auferstehung und die Himmelfahrt Christi schlechterdings nicht getrennt werden dürfen, daß die Auferstehung eine Entwicklung als entscheidender Wendepunkt beginnt, welche sich in der Himmelfahrt vollendet. Darum ist in den Aussagen des Paulus über die Bedeutung der Auferstehung Christi für die Auferstehung der Seinen zu einem nicht irdischen, sondern himmlischen Leben immer die Himmelfahrt Christi implicite mitgefeht\*\*).

Indessen wenn gleich hier die Auferstehung als entscheidender Wendepunkt festgehalten werden muß, so sind wir doch dadurch nicht berechtigt jenen geheimnißvollen Vorgang schlechterdings in diese Schranken einzuschließen, als könnte er nicht schon durch Momente in dem Leben Christi vor seinem Kreuzestode — natürlich unbeschadet der vollen irdischen Realität seines Körpers — vorbereitet sein. Wir haben in der evangelischen Geschichte ein Ereigniß, welches darauf aufs bestimmteste deutet, die Ver-

\*) Vgl. hierüber und über die daraus folgende Unergleichlichkeit der Auferstehung Christi mit der Auferweckung einzelner Verstorbenen Krabbe a. a. D. S. 295 f.

\*\*) Auch bedarf es ja wohl für ein von moderner Hyperkritik unverborenes Urtheil des Beweises nicht, daß eine auf die Auferstehung Christi folgende Erhöhung auch in dem Zusammenhange der Paulinischen Anschauung ihren bestimmten Ort hat, wenn gleich der Paulinische Ursprung der einzigen Stelle in den dem Paulus zugeschriebenen Briefen, wo die *ἀνάληψις* Christi ausdrücklich erwähnt wird, 1 Tim. 3, 16, zweifelhaft ist; vgl. Eph. 1, 20 f. 4, 10. Phil. 3, 20. 21. — Vgl. über den Zusammenhang von Auferstehung und Himmelfahrt die Bemerkungen Reanders im Leben Jesu S. 784 f. und Rijsch's in dem Sendschreiben an Weiße, Fichtes Zeitschrift 1840, S. 1, S. 47 f.

Erleuchtung Christi auf dem Galiläischen Berge kurz vor seinem Leiden — eine Offenbarung der noch verborgenen Herrlichkeit seines Leibes an die vertrautesten Jünger. Es ist die Herrlichkeit, welche im irdischen Leben Niemand mit Christo theilt, weil eben nur in dem sündlosen Menschen jene Entwicklung in ihrem Anfange und Fortschritte stattfinden kann. In allen übrigen Menschen dagegen ist diese Entwicklung zu einem verklärten Dasein durch die Sünde gehemmt, und so wird die Möglichkeit des Todes in Folge der Sünde zur Nothwendigkeit desselben \*). —

Fragen wir nun weiter, zu welcher Art von Sünde sich der Tod als Folge verhalten soll, so kann hier an einzelne Thatfünden und die etwa daraus entspringenden sündigen Zustände gar nicht gedacht werden. Denn der Tod herrscht über den Menschen nicht erst von dem Zeitpunkt an, wo er Thatfünden zu begehen fähig wird, sondern von seiner Geburt an, ja schon

---

\*) Das Bewußtsein der Synoptiker von der eigenthümlichen Bedeutung dieses Ereignisses spricht sich auch darin aus, daß sie sämmtlich das Zeitverhältniß desselben zu den ersten bestimmten Vorherfügungen Christi von seinem bevorstehenden Leiden genau angeben. Wie auch die Älteste Kirche darauf ein besonderes Gewicht gelegt hat, davon kann uns der zweite Petrinische Brief ein Zeugniß sein, R. 1, 16—18. — Wenn die hier versuchte Auflösung der oben (S. 419) aufgestellten Schwierigkeit der Lehre der heiligen Schrift gemäß ist, wie wir, so lange sie nicht aus ihr widerlegt wird, annehmen müssen, so erledigen sich auch von selbst die mannichfachen Beweisführungen Rau's, daß nach der Schrift die Todesfähigkeit zur menschlichen Natur an sich gehört. Dabei ist es auffallend, daß seine sorgfältige und umsichtige Behandlung des Gegenstandes diese Vermittelung der scheinbar widerstreitenden Bestimmungen nicht berücksichtigt, da sie der Hauptsache nach bekanntlich nichts weniger als neu ist; sie findet sich namentlich schon bei Augustinus, z. B. *De peccatorum meritis et remissis*. lib. I, cap. 5. *Sic et illud corpus (primi hominis) iam erat mortale; quam mortalitatem fuerat absumptura mutatio in aeternam incorruptionem, si in homine iustitia — permaneret; sed ipsum mortale non est factum mortuum nisi propter peccatum.*

während seines Lebens im Mutterleibe. Ist also der Tod Folge der Sünde, so muß er und was ihm wesentlich vorangeht und nachfolgt, seinen Grund in einer in die menschliche Natur verwebten Sünde haben, so daß nun eben diese allgemeine Herrschaft des Todes ein gewichtiges Zeugniß wird für das Verderben der menschlichen Natur. Dieß bestätigt der Apostel, indem er es 1 Kor. 15, 22 als eine in Adam — nach dem Parallelismus mit Röm. 5, 12 durch die Sünde — entstandene Bestimmtheit des menschlichen Lebens bezeichnet, daß es in Allen durch den Tod zerstört wird. Hat nun das menschliche Leben diese Bestimmtheit von Adam her, so muß sie offenbar an der menschlichen Natur in ihrer durch die Sünde bedingten Beschaffenheit haften.

Gegen diese bestimmtere Fassung des Verhältnisses zwischen Sünde und Tod kann auch nicht Röm. 5, 12 ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, geltend gemacht werden. Da das Zeitwort ἀμαρτάνειν unstreitig nur ein wirkliches Sündigen, nicht ein sündhaftes Beschaffensein der menschlichen Natur ausdrückt, so würde, wenn die Anknüpfung mit ἐφ' ᾧ die eigentliche Begründung der in den vorhergehenden Worten aufgestellten Behauptung einführen soll, durch den fraglichen Satz die allgemeine Herrschaft des Todes im menschlichen Geschlecht allerdings lediglich aus den Thatünden der Menschen hergeleitet werden, in welchem Falle denn der Apostel den Widerspruch der Erfahrung nicht bemerkt haben müßte, daß diese Herrschaft ja doch viel weiter reicht als das Vorhandensein von Thatünden. Nun müssen wir zwar, trotz der scharfsinnigen Ausführungen Roth's\*) zu Gunsten der entgegengesetzten Ansicht, mit Neander\*\*) daran festhalten,

---

\*) Neuer Versuch einer Auslegung der Paulinischen Stelle Röm. 5, 12—21. S. 17 f.

\*\*) A. a. O. S. 671 f.

daß *ἐφ' ᾧ* hier wie 2 Kor. 5, 4 ein Kausalverhältniß bezeichnet\*), wie denn Rothe selbst, während er ihm diese Bedeutung abspricht, durch die Übersetzung mit der veralteten Konjunktion „maßen“ ein solches Verhältniß anerkennt. Aber ganz eben so wie an jener Stelle führt auch an der unsern *ἐφ' ᾧ* nicht den entscheidenden Grund der vorhergehenden Behauptung ein, sondern einen zu dem entscheidenden Grunde hinzukommenden, untergeordneten, nur bestätigenden Grund, wie ihn unser Sprachgebrauch etwa durch „wie denn, wie denn auch“ ausdrückt\*\*). Den eigentlichen Grund des *διελθεῖν τὸν θάνατον εἰς πάντας ἀνθρώπους* hat Paulus schon angegeben; er liegt in den Sätzen: *δι' ἐνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθε καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος*, vgl. B. 15 *τῷ τοῦ ἐνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον*, und B. 17. Paulus hätte demnach jenen Vorderatz, zu dem der formell entsprechende Nachatz fehlt, mit *διῆλθε* schließen können. Er thut es nicht, weil er es angemessen findet seine Leser daran zu erinnern, daß die Menschen allzumal sich dieses schwere Geschick überdies durch ihre Thatfunden wohl verdient hätten. Bei dieser Auffassung der Stellung, die das *ἐφ' ᾧ πάντες ἡμαρτον* zu dem Vorhergehenden hat, läßt es sich denn auch wohl begreifen, wie Paulus die Behauptung in dieser Allgemeinheit aussprechen konnte, ohne sich auf die sich von selbst verstehende Einschränkung in Rücksicht sterbender Säuglinge und Embryonen einzulassen; während, wenn auf dem *ἐφ' ᾧ πάντες ἡμαρτον* entschieden der eigentliche Accent des ganzen zwölfsten Verses ruhte\*\*\*), mag man dann *ἐφ' ᾧ* mit Rothe

\*) Nach meiner Ansicht auch Phil. 3, 12, während Phil. 4, 10 es am natürlichsten sein mag *ἐφ' ᾧ* gar nicht in der Bedeutung einer Konjunktion zu nehmen, sondern ganz eigentlich als Relativ mit *ἐπι* als Bezeichnung der Absicht.

\*\*\*) Eben so Phil. 3, 12.

\*\*\*\*) Wie Rothe behauptet a. a. O. S. 38.

durch „unter der nähern Bestimmtheit daß“ oder mit andern Auslegern durch „deshalb weil“ übersetzen, diese Nichtbeachtung völlig unerklärlich bliebe, weil dann die unvermeidliche Einschränkung in der That den eigentlichen Kern der apostolischen Beweisführung zerschneiden würde\*).

Ein erhebliches Bedenken gegen unsre Auffassung des fraglichen Satzes scheint daraus zu entspringen, daß von letzterem nach der Ansicht mehrerer Ausleger V. 13 und 14 ganz abhängig sein sollen, womit sich die untergeordnete Bedeutung seines Gedankens nicht vertragen will. Aber diese Ansicht von dem Zusammenhange des 13ten und 14ten mit dem 12ten Verse ist eben auch nicht begründet. Diese Verse knüpfen weder an das thatsächliche Sündigen aller Einzelnen in seinem Unterschiebe von der in die Entwicklung des menschlichen Geschlechtes eingebrungenen Macht der Sünde noch an diese Macht der Sünde in ihrem Unterschiebe von dem thatsächlichen Sündigen an, sondern sie nehmen den Begriff der Sünde in solcher umfassenden Allgemeinheit, daß er keine von beiden Seiten ausschließt. Am natürlichsten ist es den Inhalt der beiden Verse bis *Ἀδάμ* nicht eigentlich als Widerlegung eines Einwurfs, sondern als parenthetische Erläuterung zu V. 12 zu fassen, womit auch das *γὰρ* V. 13 sehr gut zusammenstimmt. Der Apostel hat in diesem Verse die Allgemeinheit der Sünde auf doppelte Weise behauptet, implicite durch den Satz: *καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διήλθεν*, ausdrücklich in den Worten: *ἐφ' ᾧ πάντες*

---

\*) Vgl. Tholuds Vertheidigung der Bedeutung „weil“ (in der fünften Ausgabe seines Kommentars zum Briefe an die Römer, S. 232 ff.), die er dann aber, weil er den entscheidenden Grund der allgemeinen Todesherrschaft auch schon in dem Vorhergehenden angegeben findet, S. 234 in die Bedeutung „insofern“ umsetzt. Auch Philippi (Kommentar über d. Br. R. a. d. R. S. 166) nimmt sich der Bedeutung „weil“ an, indem er zu *ἡμαρτον* »Adamo peccante« ergänzt, S. 168.

ἡμαρτον. Dazu bemerkt er nun: Bis zur Mosaïschen Gesetzgebung eben so wohl wie nach ihr (was bezweifelt werden konnte) sei die Sünde in der Welt gewesen. Die Sünde aber pflegten die Menschen sich nicht zuzurechnen, wenn sie sich nicht eines gegenüberstehenden Gesetzes bewußt wären. Dennoch habe ja der Tod geherrscht von Adam bis Moses auch über die, welche nicht wie Adam ein positives Gesetz übertreten hätten. Die Worte: ἀπὸ Ἀδάμ μέχρι Μωϋσέως καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἀμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβίασεως Ἀδάμ, sind nur die näher bestimmende Umschreibung des ἄχρι νόμου B. 13. Durch die Worte: ἀλλ' ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδάμ μέχρι Μωϋσέως u. s. w. soll also jener Satz: ἄχρι νόμου ἀμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ, gegenüber gewöhnlicher Nichtzurechnung der Sünde im geschlossenen Stande behauptet werden — aus der Herrschaft des Todes auch vor der Gesetzgebung folge ja, daß auch damals die Sünde in der Welt gewesen sei.

Hiernach widerspricht Röm. 5, 12 so wenig der Annahme, daß der Tod um der Sünde willen, die in die menschliche Natur eingebracht ist, geordnet sei, daß vielmehr der Hauptsatz dieses Verses in seinem Unterschiede von dem Gedanken des Weisages grade auf diese Grundlage der Todesherrschaft im menschlichen Geschlecht hinweist. —

Die Ergebnisse dieser Entwicklung werden wir nun in folgenden Sätzen zusammenfassen und theilweise näher bestimmen können.

Der Tod ist Folge der Sünde in doppelter Bedeutung und Beziehung. Einerseits ist es der Tod der innern Entzweiung und Gebundenheit und der daraus entspringenden Unseligkeit, der geistliche Tod, an den sich dann nach dem Weltgericht der andre Tod (ὁ θάνατος ὁ δεύτερος Apokal. 2, 11. 20, 6. 14. 21, 8), der unstreitig auch seine äußere Zuständigkeit als eine der innern Zerrüttung entsprechende hat, anschließt.

Dieser Lob, der geistliche und vermöge der in der Erlösung aufgerichteten Gnadenordnung auch der andre, findet nur da statt, wo der Mensch durch Thatsünde sich ihm Preis gegeben hat, wie in Rücksicht des geistlichen Todes Röm. 7, 9 f. Jak. 1, 15 mit klaren Worten bezeugen. Diesen Lob nach seinen beiden Momenten bezeichnen als Folge der Sünde zahlreiche Stellen der Schrift, vorzugsweise in Beziehung auf das erste Moment Luc. 15, 24. 32. Röm. 8, 6. 2 Kor. 2, 16 (an erster Stelle) 3, 7. Eph. 2, 1. 5. Kol. 2, 13. Jak. 5, 20. 1 Joh. 3, 14. Apokal. 3, 1, mit überwiegender Hervorhebung des zweiten Momentes Röm. 8, 13. 2 Kor. 2, 16 (an zweiter Stelle) 7, 10, beide Momente auf gleiche Weise umfassend Röm. 6, 16. 21. 7, 5. 1 Joh. 5, 16. 17. Von diesem Lobe ist die Gemeinde Christi in der Art befreit, daß sie als solche gar nichts mehr mit ihm zu schaffen hat. Andererseits ist Folge der Sünde, insofern sie in die menschliche Natur eingewurzelt ist, der Tod der äußern Zertrennung und Lähmung, der physische Tod, aber nicht bloß der Augenblick der Auflösung, sondern auch der Zustand eines gebundenen Daseins, der ihm folgt. Von diesem Lobe handelt bald in Beziehung auf beide Momente, bald das zweite besonders hervorhebend, Joh. 6, 49. 50. 8, 21. 24. 51. 11, 26. Röm. 5, 12. 14. 17. 21. 1 Kor. 15, 54—56. 2 Tim. 1, 10. Für die Gläubigen nun ist die Gebundenheit dieses Zustandes nach der geistigen Seite ihres Daseins im innersten Princip aufgehoben, der Augenblick der Auflösung ist für sie eine Steigerung ihres höhern Lebens und deshalb Gegenstand der Sehnsucht, Phil. 1, 21. 2 Kor. 5, 8. Aber nach der Naturseite ihres Daseins bleibt auch für sie der Tod ein Abbruch der stetigen Entwicklung, ein Rückschritt nicht bloß in Beziehung auf den Augenblick der Zerstörung, sondern auch rücksichtlich des darauf folgenden Zustandes, eine Züchtigung, welche auch die Erlöseten, deren Leben ein mit Christo in Gott



verborgenes ist, dulden müssen, weil sie eben noch die sündhafte Natur an sich tragen. Darum harren sie wie in diesem Leben so in jenem auf die Erlösung ihres Leibes, auf die Befreiung desselben von den Banden des Todes in der Auferstehung, welche erst die Offenbarung der Kinder Gottes in ihrer Herrlichkeit ist, Röm. 8, 23, 19, 21. Wie könnte auch die Auferstehung der Todten eine so große Bedeutung behaupten, wie ihr in der neutestamentlichen Eschatologie überall, und gewiß nicht minder in Rücksicht der Erlöseten als der Übrigen, beigelegt wird, wenn sie nicht zu ihrer negativen Voraussetzung einen vorangehenden Zustand des Mangels, der Veraubung hätte\*)? So müssen auch sie sich beugen unter das allgemeine Gesetz menschlicher Entwicklung um der Sünde willen, daß, wie in ethischer Beziehung kein Mensch zum Ziele gelangt durch bloßes Emporsteigen auf einer stetigen Folge immer höherer Stufen, sondern nur durch ein Niedersteigen zur tiefsten Selbstverneinung, durch ein innerliches Sterben, Röm. 6, 2, 8. Kol. 2, 20, 3, 3 u. a. St., so in physischer Beziehung das Samentorn sterben muß, wenn es leben soll, 1 Kor. 15, 36 — ein Gesetz, dem in letzterer Rücksicht Christus selbst sich unterworfen hat nicht um seiner willen, sondern um die Frucht unsrer Erlösung zu schaffen, Joh. 12, 24. — An einigen Stellen endlich scheint der Name Tod alle hier entwickelten Momente des Begriffes zu umfassen, Röm. 6, 23, 8, 2.

Versuchen wir nun den Mangel, der an dem Zustande

---

\*) Vgl. Weizels zum Theil einer frühern Erörterung dieses Punktes beistimmende, zum Theil abweichende Exposition in der Abhandlung über die urchristliche Unsterblichkeitslehre, Stud. und Krit. 1836, S. 4, S. 913 f. und Kerns Abhandlung über die christliche Eschatologie, Tübinger Zeitschr. für Theol. 1840, S. 2, S. 13 f.

der Erlöseten zwischen der Auflösung ihres Lebens im Fleische und ihrer Auferstehung noch haftet, näher zu bestimmen, so muß uns dabei besonders die Paulinische Andeutung 2 Kor. 5, 3 leiten: *ἐλευε* (nach der von Lachmann statt *ελυε* in den Text aufgenommenen Lesart, die ich für die richtige halte) *καὶ ἐνδυσάμενοι, οὐ γυμνοὶ ἐφθρασόμεθα*. Der Apostel hat B. 1, anknüpfend an den R. 4, 16 aufgestellten Gegensatz zwischen der hereinbrechenden Zerflüdrung seines äußern und der fortschreitenden Erneuerung seines innern Menschen, die Gewißheit ausgesprochen, daß, wenn sein irdisches Zelthaus — dieser seelische Leib 1 Kor. 15, 44 — zertrümmert werde, er eine unvergängliche, himmlische Wohnung, deren Urheber Gott sei, habe — den Auferstehungsleib. Damit verbindet er den Ausdruck seines sehnlichen Verlangens nach dem vollen Besiß dieser himmlischen Behausung, welches zunächst nur das Verlangen nach der Herrlichkeit des auch leiblich verkörperten menschlichen Lebens überhaupt ist, ganz eben so wie Röm. 8, 23. Denn auch dem Leibe ist Christus wesentlich ein Erlöser, *ὁ κύριος τῶ σώματι*, 1 Kor. 6, 18. 14. vgl. Röm. 8, 11. Aber die Art, wie er der himmlischen Behausung theilhaftig zu werden wünscht, hat er von der Hoffnung aus die Wiederkunft des Herrn noch selbst zu erleben als ein *ἐνεδύσασθαι*, vgl. 1 Kor. 15, 52. 53, bezeichnet und damit der Vorstellung eine nähere Bestimmung gegeben, an welche nun B. 3 genau angeknüpft: wenn anders wir auch angekleidet, nicht entblößt, werden gefunden werden — von dem Tage des Herrn. Der Satz hat in dieser seiner Anknüpfung an das *ἐνεδύσασθαι* eine beschränkende Abgweckung; er soll ausdrücken, daß die Hoffnung des Apostels in dieser Beziehung keine gewisse sei; sie wird nur in Erfüllung gehen, wenn der Tag des Herrn ihn noch unter den Lebenden, noch bekleidet mit dem irdischen Leibe findet, wenn ihn der Tod nicht vorher

ausgekleidet hat, vgl. das *ἐκδύσασθαι* B. 4\*). Ist dieß der Sinn von B. 3, so schließt sich B. 4 auf's genaueste an. Wir fassen ihn mit Rückert als „eine erklärende Wiederholung des B. 2 minder deutlich ausgesprochenen Satzes.“ Das Erklärende liegt aber eben darin, daß nun auf den inzwischen mit B. 3 hervorgetretenen Unterschied in dem Wunsche des Apostels bestimmte Beziehung genommen wird. Der Hauptgrund seines Sehns in der Hölle ist schon in dem allgemeinen Inhalt B. 2 von ausgesprochen; es ist das Verlangen nach der Herrlichkeit des vollendeten Reiches Gottes. Ein hinzukommender, untergeordneter Grund — *ἐφ' ᾧ* — liegt in dem Grauen der menschlichen Natur vor dem Tode; es ist ein Wunsch in Beziehung auf die besondere

---

\*) Allerdings ist bei dieser Auffassung der Worte der Aorist *ἐκδυσάμενοι* statt des Präteritums *ἐκδεδυμένοι* eine Anomalie, aber eine Anomalie, wozu auch in guter Gracität sich Beispiele finden, vgl. die von Rothe in seiner Auslegung von Röm. 5, 12—21, S. 24 aus Buttmann und Bernhardt angeführten Nachweisungen. Doch auch im Paulinischen Sprachgebrauch selbst fehlt es nicht an erläuternden Parallelen; weder Eph. 6, 14 noch 1 Thess. 5, 8 will Paulus die momentane Thätigkeit des Anziehens, sondern den Zustand des Angezogenseins hervorheben, und doch setzt er an beiden Stellen *ἐκδυσάμενοι* (*στῆτε ἐκδυσάμενοι — νήφωμεν ἐκδυσάμενοι*). Wenn in dem *καὶ* eine Schwierigkeit liegt (nach meiner Ansicht ist darin ein *ἡμεῖς* mit eingeschlossen), so trifft sie jede Auslegung der Stelle, welche die durch äußere und innere Gründe am besten beglaubigte Lesart *ἐκδυσάμενοι* festhält. Diese aber aufzugeben und mit Rückert nach einigen Handschriften und andern Zeugnissen *ἐκδυσάμενοι* zu lesen scheint mit richtigen kritischen Grundsätzen kaum vereinbar. — Die von Lange, biblisch-theologische Erörterungen, Stud. und Krit. 1836, S. 3, S. 702 f., aufgestellte und von Rückert, System der christlichen Lehre S. 404, gebilligte Auslegung scheint mir, wenn ich die nicht ganz deutliche Auseinandersetzung recht verstehe, den Apostel B. 3 etwas sagen zu lassen, was sich von selbst versteht — daß nämlich der *ἐκδυσάμενος* nicht *γυμνός* ist —, und zugleich den Sinn der vorhergehenden Verse, in denen ohne Zweifel nicht von einer vorläufigen Wiederbelebung der Seelen, sondern von dem Auferstehungsleibe die Rede ist, unrichtig zu fassen.

Art der Beendigung dieses Leibeslebens — οὐ θείλομεν ἐκδύσασθαι, ἀλλ' ἐπενδύσασθαι. Damit verschwindet denn auch die Schwierigkeit des ἀπὸ τοῦτο B. 5, welche Rückert von seiner Auffassung aus mit Recht als unauflöslich betrachtet; dieß ἀπὸ τοῦτο ist der Übergang in die Vollendung des verklärten menschlichen Lebens, welchen Paulus B. 1—4 als den Hauptgegenstand seiner Sehnsucht im Auge behalten hat. Und eben nur darauf kann sich natürlich auch das den Gläubigen gegebene Unterpfand des Geistes, B. 5, beziehen.

Hiernach nun schreibt der Apostel B. 3 der Seele in Beziehung auf den mittlern Zustand zwischen Sterben und Auferstehen, wo ein solcher statt findet — denn für die, welche der Tag des Herrn lebend trifft, findet er nicht statt\*), vgl. 1 Theff. 4, 17. 1 Kor. 15, 51 f. — ein γυμνὸν εἶναι offenbar in Rücksicht ihrer Leiblichkeit zu. Dasselbe brüden andre neutestamentliche Schriftsteller dadurch aus, daß sie die Abgeschiedenen in Beziehung auf jenen mittlern Zustand als ψυχαὶ oder πνεύματα bezeichnen, 1 Petr. 3, 19. Apokal. 6, 9. 20, 4. Hebr. 12, 23. — Ein In sichgekehrte der Seele, eine hemmende Schranke für die Äußerung und Darstellung ihres Lebens wird nun jener Begriff jedenfalls in sich schließen, und darauf deutet auch das καθεύδειν im Gegensatz gegen das γογγυρεῖν des irdischen Lebens, 1 Theff. 5, 10. vgl. 1 Kor. 11, 30, wenn wir auch natürlich nur so viel aus diesem Ausdruck nehmen dürfen, als sich mit dem ἀμα σὺν Χριστῷ ἔζην verträgt. Allein jene

---

\*) Wenn somit diese von jenem allgemeinen Gesetz menschlicher Entwicklung um der Sünde willen von dieser Seite ausgenommen sind, so lassen uns die Andeutungen der Schrift von der höchsten Entschiedenheit und Macht menschlicher Verkehrtheit vor der Wiederkunft des Herrn sowie von den schwersten Versuchungen und Leiden seiner Gemeinde wenigstens ahnen, wodurch den Gliedern derselben das in jener Ordnung liegende Zuchtmittel ersetzt werden wird.

γυμνάσιον berechtigt uns doch nicht zu einer Annahme, die uns allerdings nach verschiedenen Seiten hin in die größten Schwierigkeiten verwickeln würde, zu der Annahme einer vollkommenen Entblößung der Seele von aller leiblichen Vermittelung, eines Rückganges des Individuums in eine im strengen Sinne bloß geistige Existenz. Irgend ein Organ seiner Selbstoffenbarung wird dem Ich im Tode gewiß bleiben, aber ein solches, in welchem die volle Realität des menschlichen Lebens noch nicht erscheinen kann, welches nicht bloß gegen das *σῶμα πνευματικόν*, sondern auch gegen diese irdische Leiblichkeit ein unvollkommeneres ist und deshalb eine relative Entblößung der Seele in sich schließt\*). Man kann, wie Weiße thut, die Vorstellung vom Kervengeist benutzen, um sich die Möglichkeit eines solchen Seelenkleides auch nach der Auskleidung im Tode einigermaßen deutlich zu machen; doch wird die Theologie wie die Philosophie jedenfalls anerkennen müssen, daß sich hierüber etwas Gewisses nicht festsetzen läßt. —

---

\*) Hierin liegt theilweise eine Berichtigung dessen, was der Verfasser selbst bei einer frühern Veranlassung, Stud. u. Krit. 1835, S. 3, S. 785, der in Fichtes geistvoller Schrift: Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer, vorgelegenen Ansicht entgegengesetzt hat. Vgl. über dieses Problem die Bemerkungen von Ritjch, a. a. O. S. 401 f. und Lange, a. a. O. S. 700 ff.

### Drittes Kapitel.

#### Die kirchliche Lehre von der Erbsünde.

Die bisherigen Untersuchungen dieses Buches haben uns von der Allgemeinheit der Sünde aus zur Erkenntniß einer in die menschliche Natur verflochtenen Sündhaftigkeit geführt. Allein dieser natürliche Gang zur Sünde, wie tief er immer seine Wurzeln in den Grund unsers Wesens geschlagen haben mag, kann doch für die dogmatische Forschung nicht ein Letztes sein, wobei sie stehen bleiben müßte; er kann es um so weniger, da, wenn man nicht den Begriff der Sünde vernichten will, mit der Anerkennung dieser Natürlichkeit zugleich doch festgehalten werden muß, daß die Sünde nicht aus dem Begriff der menschlichen Natur folgt.

Die Theologie der abendländischen Kirche löst das Problem einer dem Begriffe der menschlichen Natur widerstreitenden und doch zu ihrer beharrlichen Beschaffenheit gewordenen Sündhaftigkeit durch das Dogma von der Erbsünde. Daß wir die kirchliche Bezeichnung dieser Sündhaftigkeit als *peccatum originale*, in ihrem Wortfinn genommen, uns vollkommen aneignen können, wurde schon früher bemerkt; es fragt sich nun, ob es sich eben so mit der Bestimmung dieser Sündhaftigkeit als *peccatum hereditarium* verhält.

Der Zusammenhang des Dogmas in seiner altprotestantischen Fassung ist dieser. Gott hat den Menschen nach seinem Eben-

bilde geschaffen, das heißt vor Allem: er hat die menschliche Natur in ihren Stammältern mit der Eigenschaft einer ursprünglichen Gerechtigkeit (*iustitia originalis*), deren Bestandtheile die Heiligkeit des Willens und die Weisheit der Erkenntniß sind, geschaffen. Diese herrlichen Eigenschaften gehören zur menschlichen Natur selbst, so daß, wenn sie fehlen, damit unmittelbar die Reinheit der Natur verloren ist\*). Darum hat Gott sie den ersten Menschen auch nicht als persönlichen Besitz mitgetheilt, sondern mit der Bestimmung, sie, wenn sie dieselben treulich bewahrten, durch die Zeugung auf ihre Nachkommen fortzupflanzen, natürlich so daß sie in diesen von Anfang nur als Anlage, als Vermögen diese Eigenschaften mit ungehemmter Leichtigkeit hervorzubringen wären\*\*). Aber die Urmenschen sind durch Ungehorsam gegen das göttliche Gebot gefallen und von Gott abgefallen und haben dadurch nicht nur das göttliche Ebenbild verloren, sondern auch ihre Natur nach Seele und Leib mit einer Lust zu allem Verkehrten vergiftet. Dieser Verlust des göttlichen Ebenbildes und diese herrschende böse Neigung geht von ihnen aus auf alle Menschen über, welche auf dem Wege der natürlichen Fortpflanzung von ihnen abstammen, und in diesen beiden Momenten (dem verneinenden — *defectus iustitiae originalis* —, dem bejahenden — *concupiscentia*) besteht die Erbsünde, die unerlöschliche Quelle aller wirklichen Sünden. Die Erbsünde ist aber keinesweges bloß als ein Übel zu betrachten, welches an

Ze. in.  
Stamm 7. 24.

---

\*) Im Gegensatz gegen die katholische Vorstellung von einer *pura natura*, welche in den ersten Menschen von der *justitia originalis* als einem *donum supernaturale* und *superadditum* wenigstens in Gedanken geschadet wird — woraus allerdings in diesem Zusammenhange folgt, daß auch nach Verlust dieses *donum superadditum* die *naturalia pura* bleiben müssen.

\*\*\*) Dieß folgt rückwärts schon aus den Sätzen der Apologie, Art. 1, S. 51.

sich keine Verschuldung dessen, an dem sie haftet, mit sich führe, sondern wie sie wahrhaft Sünde ist, so macht sie jeden Menschen von Anfang seines Daseins an vor Gott schuldig und der ewigen Verdammniß würdig. Die Erbsünde ist zugleich wesentlich Erbschuld. —

Die Sätze, die das Dogma weiter über dem Umfang dieser angeborenen Verderbniß in dem einzelnen menschlichen Leben aufstellt, so wie die Einschränkungen, welche dieselben von Schrift und Erfahrung empfangen, haben wir schon früher kennen gelernt (im ersten Kapitel dieses Buches). Die Seite des Dogmas, welche wir nach dem Zusammenhange unserer gegenwärtigen Betrachtung näher in ihrer Haltbarkeit zu untersuchen haben, bezieht sich ganz auf das Verhältniß der Erbsünde zu dem Begriffe der Schuld.

Gehen wir nun von der letzten der so eben mitgetheilten Bestimmungen des Dogmas aus, so beruht sie offenbar auf der Voraussetzung, daß, wo Sünde ist, auch Schuld sein muß, und ferner, daß eine Beschaffenheit der menschlichen Natur, aus welcher mit Nothwendigkeit Thatfünden aller Art entspringen, selbst schon als Sünde zu beurtheilen ist. Die zweite Voraussetzung beweist sich unmittelbar durch die logische Natur der Kategorien: Grund und Folge; die erste aber, das Korrelatverhältniß zwischen Sünde und Schuld, müssen wir nach den Ergebnissen unsrer Untersuchungen über den Schuldbegriff (in der zweiten Abtheilung des ersten Buches) als nicht minder wohl gegründet anerkennen.

Allein wenn dieses Korrelatverhältniß feststeht, so wird sich auch rückwärts aus ihm folgern lassen: wo in Beziehung auf Handlungen und Zustände, die als sündlich erscheinen, eine Selbstverschuldung des Subjektes schlechterdings unmöglich ist, da können diese Handlungen und Zustände auch nicht wirklich sündlich sein. Es fragt sich, ob das Dogma gegen diese umgekehrte An-



wendung seiner eignen Voraussetzung geschützt ist. Verschulden kann sich nur ein persönliches Wesen, nicht ein bloßes Naturwesen. Dieß beruht darauf, daß nur ein persönliches Wesen wirklich Urheber seiner Thätigkeiten und Zustände zu sein vermag, so daß sie ihm zugerechnet werden können. Wo keine Persönlichkeit, also überhaupt keine Willensfreiheit ist, da fehlt die Macht eines ursprünglichen Selbstbestimmens; was hier zunächst als Selbstbestimmen erscheint, löst sich, auf seine wahren Ursachen zurückgeführt, ganz in Bestimmtheit auf. Als Verschuldungen werden sich demnach verwerfliche Thätigkeiten und Zustände nur insofern betrachten lassen, als sie ihren letzten entscheidenden Grund in der Selbstbestimmung ihr Subjektes haben. Ist dagegen das Subjekt in ihnen bloß Durchgangspunkt für Bestimmungen, die es von einer andern Macht — sei es eine Naturmacht oder eine persönliche — erhält, so sind diese seine Zustände und Thätigkeiten auch nicht seine Schuld, es wäre denn, daß es dieser Macht solchen bestimmenden Einfluß auf sich selbst durch eine vorangehende Selbstentscheidung eingeräumt hätte. Nun lehrt das Dogma von der Erbsünde, daß die in unsere Natur eingewurzelte Sündhaftigkeit, wie sie — nach dem Kanon: *semper cum malo originali simul sunt peccata actualia* \*) — wirkliche Sünden aller Art mit Nothwendigkeit hervortreibt nach ihrer allgemeinen, überall gleichen Wesenheit, lediglich als Folge der ersten Verfündigung unsrer Stammältern in uns sei. Ist aber diese Sündhaftigkeit in uns lediglich durch das Handeln anderer Individuen ohne unser eignes Zut thun, so kann sie uns auch nicht als Urhebern zugerechnet werden, sondern nur jenen Individuen; sie ist dann nicht als Schuld in uns, sondern

\*) Diesen Kanon stellt Melancthon auf, *Loci, de peccatis actual.* zu Anfang (S. 116), und die folgenden Dogmatiker pflegen ihn namentlich in der Lehre von der Taufe zum Grunde zu legen.

lediglich als Übel und Mißgeschick. Aber auch in allen Thatünden, die aus dieser Sündhaftigkeit entspringen, handeln dann nicht eigentlich wir, sondern die Urmenschen durch uns; wie aber sollte unser scheinbares Handeln dann noch wirkliches Sündigen sein, um deswillen wir verwerflich werden könnten?

So bedroht der unaufblische Zusammenhang von Sünde und Schuld, der von dem für fest genommenen Begriff der Sünde aus den der Schuld stützen sollte, vielmehr von dem sich auflösenden Begriff der Schuld aus auch den der Sünde mit Zerstörung. Fordert nun das Dogma, daß dennoch die eigne Schuld schon in der angeerbten Sündhaftigkeit selbst und mithin auch in allen ihren Wirkungen ohne Einschränkung festgehalten werden müsse, so ist wenigstens in den bisher entwickelten Bestimmungen nichts enthalten, was uns dieses Zusammengewingen des Widerstreitenden in seiner innern Möglichkeit begreiflich machte.

Dieser Gegenstoß des Schuldbewußtseins in der Sünde gegen den Begriff der Erbsünde ist so augenfällig, daß ihn schon von Pelagius an die Gegner des Augustinischen Dogmas in der Regel als eine ihrer Hauptwaffen betrachtet haben. Aber eben so augenfällig ist es, daß nur diejenigen ein Recht haben das Dogma deshalb zu tabeln, welche selbst vermögen die Allgemeinheit der Sünde und ihr Verwachsensein in unsre Natur mit der Verantwortlichkeit der einzelnen Person, in der sie ist, durch eine bessere Erklärung zu vermitteln. Wissen sie sich dagegen nur so zu helfen, daß sie, um die Schuld des Sündigenden festhalten zu können, jene Thatfachen leugnen oder daß sie, um den Thatfachen nicht untreu zu werden, die Sünde aus dem Begriff der menschlichen Natur herleiten und so die Begriffe: Sünde und Schuld, mit Einem Schlage vernichten, so ist gegen sie das kirchliche Dogma, indem es den scheinbaren Widerstreit jener beiden festgehaltenen Momente durch eine Erklärung lösen will, aus deren Grundbegriff (Erbsünde als

(Erbſchuld) ſofort derſelbe Widerſtreit in ſeiner ganzen Schärfe wieder hervorbricht, offenbar im Übergewicht der Wahrheit. Denn auch die unzureichendſte Erklärung eines Widerſpruches zwiſchen zwei gleichberechtigten Momenten — ſo lange ſie nur beide feſthält, bleibt ſie der Wahrheit dennoch näher als die Befeitigung des Widerſpruches durch Befeitigung des einen Momentes.

Doch wir ſind es einer Theorie, welcher nicht bloß ſeit mehr als anderthalb Jahrtausenden unzählige tiefe Geiſter in der Chriſtlichen Kirche zugethan geweſen, ſondern welche ihren weſentlichſten Beſtimmungen nach auch in die Bekenntniſſchriften der evangeliſchen Kirche aufgenommen worden iſt, ſchuldig in ihren innern Zuſammenhang, in die Anſchauungen, die ihr zum Grunde liegen, etwas näher einzugehen.

Es iſt eine leichte und abſtrakte Betrachtungsweiſe — ſo etwa hat ſich die Grundanſchauung dieſer Theorie in neuerer Zeit vielfach ausgeſprochen\*) — das menſchliche Geſchlecht in ſittlicher Beziehung lediglich für ein Aggregat einzelner ſelbſtändig neben einander ſtehender Perſönlichkeiten zu nehmen, die etwa nur ſo weit mit einander zuſammenhangen und von einander abhängen, als ſie in ihrer fortſchreitenden Lebensentwicklung eine von der andern Zucht, Lehre, Beiſpiel annehmen. Eine tiefere Betrachtung lehrt uns hinter dieſer Zerſplitterung in lauter Atome eine gebiegene ſubſtantielle Einheit erkennen, in welcher das einzelne ſittliche Leben wie in ſeinem mütterlichen Boden feſtwurzelt. Es wäre ja doch die oberflächlichſte Vorſtellung, wenn man ſich denken wollte, daß auf das ſittliche Individuum als ſolches die Geſamtheit, in der es ſteht, nur inſoweit einen beſtimmenden Einfluß ausübte, als es ihm ſelbſt geſiele ihr einen

---

\*) Vgl. z. B. die Darſtellung dieſer Anſicht bei Sartorius, die Lehre von der heiligen Liebe, Abth. I, S. 103 f.

folchen einzuräumen. Vielmehr wächst es unbewußt in sie hinein, in ihre sittlichen Stimmungen, Neigungen und Interessen, in ihre Vorstellungen und deren eigenthümliche Schranken, und in den Augenblicken, wo es mit vollem Bewußtsein in dieser oder jener sittlichen Beziehung sich entscheidet, handelt, üben jene Momente als festgewordene Beschaffenheiten seines innern Lebens einen mitbestimmenden Einfluß auf sein Beschließen und Handeln, mag es sich dessen bewußt sein oder nicht. Ja wenn die Gemeinschaft nicht bloß eine gemachte und eben darum sich auch leicht wieder auflösende ist, sondern einen festen Naturgrund hat, so wird das sittliche Individuum in sie hineingeboren. So hat der Kanakier, unbeschadet der wesentlichen Einheit des Geschlechts, eine andere Weise sittlich zu empfinden, eine andere sittliche Lebensbestimmung als der Neger, der Germane eine andre als der Slave. Der Einzelne aber erhält seinen Antheil an diesem besondern Gepräge nicht bloß durch Erziehung und Gewöhnung, sondern er wird auf ursprüngliche Weise getragen und bestimmt von der sittlichen Substanz des Gemeinschaftsgebietes, aus dem er entsprungen ist.

Hier nun ist die Rede von einer Bestimmtheit, die nicht an einem besondern Gebiet, sondern an der Gattung haftet; denn eine solche ist die Erbsünde. Diese Bestimmtheit, wiewohl über das Ganze ausgebreitet, ist doch ihrem Wesen nach Störung, also nicht ursprünglich in der Menschheit, sondern erst entstanden; soll nun mit diesem Entstandensein doch die Ausbreitung über die ganze Gattung in Einklang gebracht werden, wie begreiflich wird dann das Dogma, wenn es lehrt, daß dieses Verderben eben schon in den Anfängern unsers Geschlechtes entstanden ist durch deren Abfall von Gott! Ist nun so durch den Sündenfall die Verderbniß in die substantielle Natur der Gattung eingebracht, wie sie immerfort die Einzelwesen producirt und sich in ihnen individualisirt, so muß diese Verderbniß

natürlich auch in allen Einzelwesen mit zum Vorschein kommen und zwar nicht als etwas Fremdes, ihnen von außen Mitgetheiltes, sondern als etwas in ihrer innersten Natur Wurzelndes, aus dem Grunde ihres eignen Wesens Emporsteigendes, als Charakter der Gattung und doch zugleich als ihr Eigenthum im vollsten Sinne des Wortes, mitverflochten in alle Bestimmungen ihres individuellen Daseins. Eben darin diese beiden Seiten in ungetrennter Einheit zu ergreifen bewährt sich die tiefere Auffassung dieses Verhältnisses, wie sie der Liebe eben so nahe liegt wie der spekulativen Einsicht; während es eben die Weise des abstrakten Verstandes einerseits und des Egoismus andererseits ist, wenn das Individuum in seiner Sünde sich nicht als Glied der Gattung wissen, wenn es den Strom ihres Lebens nicht in sich fühlen will auch mit seinen Hemmungen und Erübungen, wenn es statt dessen einen aparten, ihm abgesehen von seinem Sein in der Gattung persönlich eignenden Grund seines Schuldigseins als Bedingung der Anerkennung desselben in Anspruch nimmt. Auch lehrt uns die Erfahrung deutlich genug, wie oft sich in einer Familie bestimmte sittliche Gebrechen, natürlich nicht als Fertigkeiten, aber als schlimme Anlagen und Neigungen, von Geschlecht zu Geschlecht fortpflanzen, ohne daß doch die davon Beherrschten, wenn sie dieß bemerken, sich dadurch in ihrem Gewissen gerechtfertigt finden. —

Wir sind weit entfernt dieser Ansicht von der Sünde, die wir als die organische oder auch die substantielle bezeichnen können, wie sie ihrerseits ihre Gegnerin als atomistischen Subjektivismus zu bekämpfen pflegt, eine relative Wahrheit abzuspochen. Vielmehr müssen wir, wenn wir auch bei ihren Bestimmungen nicht stehen zu bleiben vermögen, doch anerkennen, daß der Grundbegriff, um den es ihr zu thun ist, das erbliche Übergehen sündhafter Anlage, in jeder nicht ganz einseitigen und dadurch dem Gegenstande unangemessenen Theorie

der Sünde seine bestimmte Stelle finden muß. Auch wäre es leicht zu dieser Ansicht, wiewohl wir sie in der Gestalt aufgefaßt haben, in der sie uns die neueste Literatur darbietet, in der altprotestantischen Dogmatik die parallelen Begriffe auf der Grundlage einer andern Metaphysik nachzuweisen. Wir haben hier namentlich die Formel im Auge: *natura corrumpit personam*, welche jene Dogmatik nach dem Vorgange des Anselm von Canterbury, Odo von Cambrai, Alexander von Hales, Thomas von Aquino als Bezeichnung des *peccatum originis originatum*, der Erbsünde und ihrer Macht brauchte, wozu die andere Formel: *persona corrumpit naturam*, für das *peccatum originis originans*, den Adamitischen Sündenfall und seinen bestimmenden Einfluß, das Gegenstück bildet \*).

Halten wir uns nun an die Ansicht in ihrer eben gezeichneten Gestalt, so ist zunächst zu bemerken, daß die Kategorien der Gattung und des Individuums, für sich genommen, ihren eigenthümlichen Ort nicht im Gebiete des Geistes, sondern in dem der Natur haben \*\*). Mag man nun für die Einheit

\*) Daraus würde sich folgende verbindende Formel ergeben: *natura a prima persona (oder eigentlich a primis personis) corrupta corrumpit ceteras personas.*

\*\*) Dasselbe bemerkt Schaller gegen Strauß, der historische Christus und die Philosophie, S. 34, wiewohl wir ihm in der Anwendung, die er von dieser Erkenntniß macht, nicht beitreten können. Schaller meint, in der Sphäre, in welcher diese Begriffe ihre eigenthümliche Geltung haben, stelle das Einzelne die Gattung nur einseitig dar, indem es nicht alle Bestimmungen derselben in sich vereinige, und diese einseitige Bestimmtheit habe andre Einseitigkeiten neben sich, wodurch sie erst zur Allgemeinheit der Gattung supplirt werde. In der Sphäre des Geistes dagegen wisse die einzelne Person sich selbst, d. h. sei sie für sich in ihrer Einzelheit, ohne an einem Andern ihr Supplement zu haben, zugleich die Gattung in sich selbst. Wenn dieß nun so lautet, als komme die Einseitigkeit in der Darstellung der Gattung durch die Individuen und die dadurch bedingte Nothwendigkeit wechselseitiger Ergänzung der Einzel-

So that the Human Race would be treated as one Leviathan<sup>no</sup> Person, — individuals sharing in its qualities, and sharing in its Schuld, each having a peculiar share therein.

447  
Then each individual is not a Person, but a bit of one, & Schuld

des Individuums und der Gattung die innigsten Ausdrücke wählen, immer wird es dabei bleiben, daß diese Einheit zugleich eine Abhängigkeit des Erstern von Letzterem ist. Und diese Abhängigkeit tritt grade in der oberschwebenden Frage recht klar hervor. Die Erbsünde wird ja als ein an der Beschaffenheit der Gattung seit dem Sündenfall haftender Charakter betrachtet, der durch alle Stadien der menschlichen Entwicklung sich wesentlich gleich bleibt. Indem diese Bestimmtheit der Gattung sich mit eben so unausweichlicher Nothwendigkeit wie die zu ihrem allgemeinen Begriff gehörenden Bestimmungen in jedem natürlich erzeugten menschlichen Einzelwesen verwirklicht, wird sie in diesem zugleich individualisirt, jedoch nur so, daß dabei die allgemeine Grundlage, dasjenige, was in der Erbsünde eben Gattungsbestimmtheit sein soll, für das Einzelwesen schlechthin gegebene, unabänderliche Voraussetzung ist. Und von dieser allgemeinen Grundlage ist hier eben die Rede.

allgemein  
to a whole  
Person.  
See Key page,  
p. 481.  
x

Wir finden uns nun nicht berechtigt es ohne Weiteres für unmöglich zu erklären, daß auch fehlerhafte Beschaffenheiten und Zustände, Schmerz, überhaupt physisches Übel in dieser Weise

wesen dem Naturgebiet im Unterschiede von der menschlichen Sphäre eigenthümlich zu, so werden nach den Erörterungen des vorigen Kapitels wir vielmehr das Gegentheil behaupten müssen. Auch auf der höchsten Stufe dieses Gebietes, auf der des thierischen Lebens, sind die Unterschiede, die sich innerhalb der Gattung erheben, so weit sie nicht selbst wieder besondere Arten begründen, sondern an den Individuen als solchen haften, abgesehen von dem Gegensatz des Geschlechts von oberflächlicher und unbedeutender Natur und darum im Allgemeinen nicht vermögend ein Verhältnis der Individuen unter einander, eine Gemeinschaft derselben zu wechselseitiger Ergänzung zu erzeugen. Erst da, wo das Individuum als solches eine bestimmte Eigenthümlichkeit besitzt, also erst in der Sphäre der Persönlichkeit fordert es im Bewußtsein die Gattung nur einseitig und unvollständig zu repräsentiren seine Ergänzung; erst da stiftet es mit seines Gleichen wirkliche Gemeinschaft.

und ohne einen weitem Grund, als daß sie eben durch eine Störung Gattungscharakter geworden, sich dem Individuum mittheilen. Denn daß das physische Übel das Wesen, an dem es haften, immer nur als verdiente Strafe treffen könne, das läßt sich weder aus dem Begriffe der göttlichen Gerechtigkeit erweisen noch ohne die abenteuerlichsten Annahmen, wie etwa die Lehre von der Seelenwanderung, mit der offenkundigen Thatsache, daß nicht bloß Menschen, sondern auch die empfindenden Naturwesen leiden, vereinigen. Ja wenn wir uns entschließen könnten die Sünde mehr als ein Leiden zu betrachten, das sittliche Übel ganz unter dieselben Grundbestimmungen zu stellen, die dem natürlichen Übel eignen, so vermöchten wir uns auf diesem Wege selbst denkbar zu machen, wie das Individuum schon durch seine menschliche Geburt einer Sündhaftigkeit theilhaft wird, die dann vom Erwachen des Bewußtseins an mit derselben Nothwendigkeit, mit der der faule Baum arge Früchte trägt, sich in wirklichen Sünden offenbart. Aber besinnen wir uns wohl, um was es sich hier handelt. Die Frage ist, wie der Mensch schuldig wird, wie er die Würdigkeit zur Gemeinschaft mit Gott, in welcher allein das Leben ist, in sich zu gerstren und sich zu einem Gegenstande der strafenden Gerechtigkeit Gottes zu machen vermag. Schuldig werden kann nur ein Wesen, welches in sich einen selbstständigen Centralpunkt hat, die Macht schlechthin ursprünglicher Selbstentscheidung, ob es sich Gott hingeben oder von ihm abwenden will. Nur dadurch ist es auch schlechthin verantwortlich für das Nichtseinsollende, was doch in seinem Leben thatsächliches Dasein hat.

So drängt uns die Einsicht in das Wesen der Schuld über die Wechselbegriffe des Individuums und der Gattung hinaus zur Persönlichkeit, deren schon früher (vgl. B. 2, S. 411 f.) erkannte selbstständige Bedeutung im Verhältniß zur Gattung

So  
p. 447. n. 10.  
p. 447.



uns erst eine Grundlage darbietet, die die ungeheure Last der Schuld zu tragen vermag \*).

Diejenigen, welche das Dogma ohne diese Grundlage persönlicher Selbstentscheidung behaupten zu können glauben, wollen die Schuld des Individuums in der Erbsünde schon dadurch erweisen, daß sich Letztere von dem individuellen Gehalt seines Lebens doch auf keine Weise abziehen lasse, daß es dieses Individuum nach der ganzen Bestimmtheit seines besondern Wesens gar nicht sein würde, wenn nicht von Anfang auch diese Sündhaftigkeit als mitbestimmendes Princip seiner Entwicklung in ihm gesetzt wäre. Oder sie berufen sich auf das Augustinische: non inviti tales sumus, und gründen die Erbschuld der Adamskinder darauf, daß ja doch der natürliche Mensch die Erbsünde nicht als eine Macht erfahre; von der er nur Zwang leide, die ihn trotz seines Widerstrebens zur Sünde nöthige, sondern daß er mit freier Neigung ihren Antrieben sich hingebende, daß die Erbsünde und ihre Wirksamkeit in diesem Sinne selbst ein voluntarium in ihm sei.

Allein mit alle dem wird nur die Art bezeichnet, wie diese geführte Beschaffenheit der Gattung in den Individuen zum Vorschein kommt; es wird damit nur verwahrt, daß dieß natürlich ist, weil ja die Störung in dem eignen Naturgrunde des Individuums wurzelt, nicht in der Form einer ihm von außen angethanen Gewalt, sondern in der eines natürlichen Zuges und Hanges, der sich von innen heraus in alle Elemente unsers

---

\*) Es begreift sich hiernach, wie es bei den Theologen, welche die ältere dogmatische Theorie über diesen Punkt einer ergänzenden Fortbildung nicht bedürftig achten, immer an der gehörigen Unterscheidung der Begriffe, Individualität und Persönlichkeit, fehlen muß; vgl. z. B. die S. 441 angeführte Auseinandersetzung bei Sartorius.

b. 41  
vic.

Lebens einfließt, geschieht. Der Begriff der Schuld enthält aber wesentlich das Moment der Verursachung durch Selbstentscheidung; er hat zu seiner Grundlage die Freiheit; die die Möglichkeit eines Andern in sich schließt, die mithin nicht bloß den Zwang, sondern auch die innere Nothwendigkeit (im metaphysischen Sinne) verneint. Bleibt es also dabei, daß die Einzelnen vermöge einer ihrer Selbstentscheidung schlechterdings vorangehenden Nothwendigkeit Träger einer verkehrten Bestimmung sind, die an der Gattung haftet, so ist ihnen ihre erbfindliche Beschaffenheit, mag sie immerhin in ihr individuelles Wesen aufs Innigste verwachsen sein und in ihren Äußerungen mit freier Neigung von ihnen gehegt und gepflegt werden, doch durchaus nicht zuzurechnen, sondern der Natur der Gattung und dem, der diese Störung in die menschliche Natur gebracht. Die Freiheit, die nur den Zwang ausschließt, die auf dem Zusammentreffen der eignen Neigung mit dem Antriebe zu einer bestimmten Lebensäußerung beruht, müssen wir auch in den empfindenden Naturwesen anerkennen; soll sie uns schon berechtigen die an dem individuellen Leben haftende Störung als Schuld desselben zu betrachten, so würde es auch erlaubt sein dem Raubthier seine Mordlust und Grausamkeit zuzurechnen. Diese Freiheit der Neigung kann aber auch schon darum nicht dazu dienen die Selbstbetheiligung des Individuums an der Erbsünde gegenüber der bestimmenden Gewalt der Gattungsnatur zu verbürgen, weil ja grade in der freien Neigung des Individuums zur Sünde diese bestimmende Gewalt sich in ihrer ganzen Größe zeigt; sie würde offenbar weniger stark sein, wenn das Individuum dem Zuge der Erbsünde nur mit Abneigung und Widerstreben folgte; wie ja Niemand zweifelt, daß die Herrschaft der natürlichen Sündhaftigkeit über den Menschen im Begriff ist zu brechen, wenn es erst dahin mit ihm gekommen ist.

Soll dieses Dringen auf eine Selbstentscheidung der Person

b. 41  
vic.

als Bedingung der Schuld sittliche-Atomistik sein, so wird der heiligen Schrift selbst diese Atomistik zu Last fallen. Denn sie betrachtet den Menschen in der Sünde keinesweges bloß als Sattungs-masse, sondern macht innerhalb derselben Sattung einen offenbar durch Selbstentscheidung der Einzelnen bedingten spezifischen Unterschied zwischen Kindern des Lichts und Kindern der Finsterniß und geht in letzter Instanz, insofern das Weltgericht doch gewiß die letzte Instanz ist, ganz auf die einzelnen Persönlichkeiten und den Werth ihres Lebens vor Gott zurück. Soll es nun der christlichen Dogmatik möglich sein in ihrer Eschatologie nach diesem Vorgange der Schrift den Begriff der Schuld in seiner ganzen Strenge, wie er die Selbstverursachung der verdammlichen Sünde durch die einzelne Persönlichkeit in sich schließt, festzuhalten, so darf sie ihn nicht in ihrer Anthropologie entnerven. Das persönliche Individuum ist, wenn irgend etwas in der Welt, wie schon sein Name besagt, ein Untheilbares, ein in sich geschlossenes Ganzes, in diesem Sinne ein *ἄτομον*, was, als Grundstoff der Welt, sich durchaus nicht will als Modus oder Affektion eines Andern ansehen lassen. — Wir wiederholen es, daß wir das Moment der Naturbestimmtheit in der menschlichen Sünde, die damit gesetzte relative Abhängigkeit des persönlichen Individuums von der Naturbasis, aus der es sich entwickelt, in ihrer Bedeutung keinesweges verkennen. Aber wenn gerade diejenige Seite seines Sündigseins, welche diese Schranke durchbricht und auf ein höheres selbstständiges Verhältniß hinweist — und dieß ist eben die an der Persönlichkeit um ihrer Sünde willen haftende Schuld —, auch wieder in jenen Naturgrund hinabgezogen wird, wenn somit jene Naturbestimmtheit nicht mehr bloß Moment, sondern Eins und Alles in der Sünde sein soll, so ergiebt sich aus dieser einseitig fest gehaltenen organischen Ansicht ein gewisser Naturalismus in der Lehre von der Sünde, der folgerichtig durchgeführt nicht

See Punkt  
wie Punkt

bloß die Lehre vom Weltgericht, sondern auch die von der persönlichen Fortdauer überhaupt bedroht.

Oder wäre etwa dieß der wahre Sinn des Christenthums, daß die Menschheit in ihrem natürlichen Zustande (in Adam) wirklich nur Natur wäre, eine zwar der Belebung zu persönlichem Dasein fähige, aber derselben noch nicht theilhaftige Masse, deren einzelne Elemente erst in Christo Persönlichkeit gewannen? Verhielte es sich so, so müßte man für das Gebiet des natürlichen Lebens die Zurechnung der Sünde, weil ihr eben die nothwendige Grundlage der Persönlichkeit noch fehlte, streng genommen ganz aufgeben und sich begnügen sie für das Gebiet der neuen Lebensschöpfung in Christo zu retten. Allein auch hier ließe sie sich genauer erwogen nicht behaupten, schon darum nicht, weil ja in diesem Gebiet überhaupt nicht mehr von einer Selbstentscheidung des Individuums zwischen dem Guten und Bösen, sondern nur von Entschiedenheit desselben für das Gute die Rede sein soll, und weil auch der Übergang in dieß Gebiet der Erlösung im Zusammenhange dieser Ansicht nicht durch eine wirkliche Selbstentscheidung des Menschen bedingt sein kann; denn sonst müßte ja doch schon im natürlichen Zustande diese Macht persönlich sittlicher Selbstentscheidung anerkannt werden. Wie nun dadurch der Begriff der Erlösung selbst in seiner ethischen Bedeutung auf die bedenklichste Weise abgeschwächt wird, so hängt damit in der anthropologischen Sphäre die bloß verneinende Auffassung der Sünde und die Verleugnung der Willensfreiheit und des göttlichen Ebenbildes im Wesen des Menschen untrennlich zusammen. So hat denn auch jene Annahme, daß die Sünde des natürlichen Lebens nicht eigentlich unter die Zurechnung fallen könne, nicht bloß das durchgängige Zeugniß des N. T., vor Allem seine große Verkündigung von der Vergebung der Sünden um Christi willen entschieden gegen sich — denn wo keine Sünde vorhanden ist, die als Schuld zugerechnet wer-

den kann, da ist nichts zu vergeben —, sondern eben so das unzweideutige Zeugniß des Gewissens. — Das Christenthum ist nicht bloß die Erhebung eines Unvollkommenen zu einer höhern Stufe des Daseins, sondern die Versöhnung des tiefsten Zwiespalt und setzt deshalb in der Lebenssphäre vor der Erlösung diejenige Energie persönlicher Existenz voraus, durch welche der Zwiespalt erst möglich wird.

Daß die Natur die Person verderbe, könnte dem Wortlaut nach auch so verstanden werden, daß die Natur die Person reizt sich durch verkehrte Selbstbestimmung zu verderben; soll aber die Formel in unsrer ältern Dogmatik vielmehr dieß ausdrücken, daß die Person sich mit Nothwendigkeit der Sünde theilhaftig mache, von der Natur vergiftet sei, so brauchen wir die Wahrheit des Satzes hier noch nicht näher zu prüfen; aber gewiß ist, daß wenn es sich so verhält, die Person an der Sünde, die in ihr ist, keine Schuld hat. Denn eine Schuld, die dem persönlichen Individuum lediglich vermöge seines Abhängigkeitsverhältnisses zur Gattung und ihrer Natur, also ganz ohne sein Zuthun angeboren sein soll, müssen wir so lange für eine sich selbst aufhebende Vorstellung erklären, bis uns nachgewiesen wird, daß der Begriff der sittlichen Schuld das Moment der Verursachung durch Selbstentscheidung nicht in sich enthält.

Auch können wir es uns natürlich nicht als eine Pflicht der Liebe zur Menschheit auflegen lassen auf eine Bestimmung zu verzichten, die der Begriff der Schuld unabweislich fordert, und uns auch da Sünde anzurechnen, wo nach der Voraussetzung die Bedingungen der Zurechnung gänzlich fehlen. Wohl lehrt uns jede tiefere Besinnung auf uns selbst die Sünde der Welt als die unsre und unsre Sünde als der Welt Sünde erkennen; aber dieselbe tiefere Besinnung sagt uns auch, daß dieß nicht auf einem freien Entschluß der Liebe beruht — in welchem Falle auch der im strengen Sinne Heilige, ja Er am

meisten, sich der Sünde in gleicher Weise als die Welt schuldig erklären mußte —; sondern daß wir dazu genöthigt sind durch eine wirkliche selbstständig persönliche Betheiligung an der allgemeinen Verschuldung.

Nach den Ergebnissen dieser Erörterung bewirkt sich nun auch leicht die Formel, durch welche Schleiermacher das vorliegende Problem zu lösen meint. Er betrachtet einerseits die Gesünde als die vor jeder That eines Einzelnen in ihm vorhandene und fernerseits seines eignen Daseins begründete Sündhaftigkeit; andererseits aber ist ihm die Gesünde zugleich so sehr die eigene Schuld eines Jeden, der daran Theil hat, daß sie am besten als die Gesamtheit und Gesamtschuld des menschlichen Geschlechtes vorgestellt wird\*).

Zunächst ist zur genaueren Feststellung dieser Ansicht zu bemerken, daß doch die Gesamtheit des menschlichen Geschlechtes nicht eine zugleich existierende ist, so daß Jeder auf Alle und Alle auf Jeden irgendwo, wenn auch durch noch so vielfache Vermittelungen, wirken könnten, und daß nun die allen That vorangehende Sündhaftigkeit in Jedem das Werk Allen und in Allen das Werk eines Jeden\*\*): zu sein vermöchte, sondern diese Gesamtheit tritt allmählig im Lauf der Zeiten hervor, so daß Jeder nur auf die Mitlebenden und die Nachwelt und auf Jeden nur die Mitlebenden und die Vorfahren zu wirken vermögen. Und diese notwendige Einschränkung ist keinesweges gleichgültig für des Schleiermachers Ansicht selbst, insofern daraus folgt, daß die verübende Betheiligung der Individuen an dieser Sündhaftigkeit zusammengehört nicht dem Anfange zurückgegangen wird, and abnimmt, sondern die Entwidlung der Menschheit vorwärts und abwärts

\*) Sgl. die Hauptfrage der §§. 70 und 71 in der Ethik (S. 117).  
\*\*) A. a. O. S. 71, 2. (Bd. 1. S. 211). cf. Schömann d. v. d. h.

noch selbst die Wissenschaft uns nöthigt irgend eine erste Gen-  
eration sowie irgend eine letzte anzunehmen, diese aller That  
vorangehende Sündhaftigkeit in jener nur verursachend; in dieser  
nur verursacht sein könnte — womit die behauptete Gleichheit  
Aller völlig zerstört ist.

Was indessen die Hauptbestimmung anlangt, welche die all-  
gemeine Sündhaftigkeit als Gesamtschuld bezeichnet, so  
denket der Ausdruck auf eine tiefe Wahrheit, welche jedoch  
Schleiermacher nicht anerkennt; wie wir ihn aber im Zu-  
sammenhange der Schleiermacherschen Ansicht verstehen  
müssen; giebt er nicht die Lösung des Problems, sondern nur  
das, was eben erklärt werden soll durch Untersuchung und  
Sonderung der Elemente, die vielfach gemischt und bedingte  
Thatfache, von der die Untersuchung auszugehen hat. Wir  
finden den Einzelnen in seiner Sünde keineswegs schlechthin  
einzeln, sondern mannichfach in die menschliche Gemeinschaft ver-  
flochten, so daß er theils gewisse fehlerhafte Grundbeschaffen-  
heiten mit allen Andern theilt, theils bestimmte Modifikationen  
dieser allgemeinen Sündhaftigkeit, wie sie in den besondern Ge-  
bietern menschlicher Gemeinschaft Allmächtig aus der wirklichen  
Sünde als natürliche Dispositionen zu dieser oder jener Art  
der Sünde hervorgehen, mit der Geburt empfängt und durch die  
Zerungung sätzpflanzt; theils endlich während seines bewußten  
Lebens von andern Einzelnen einen die Sünde überwinden und  
auf bestimmte Weise gestaltenden Einfluß erfährt und einen  
gleichen auf sie ausübt. Hier entsteht nun die Frage, was in  
diesem verworrenen Gemische als Schuld das Einzelnen zu  
betrachten sei, und wie namentlich jene fehlerhaften Grundbe-  
schaffenheiten, an welche alles Weitere offenbar anknüpft, seine  
Schuld zu sein vermögen; und wenn uns nun Schleier-  
macher auf diese Frage mit dem Begriff der Gesamt-  
schuld antwortet, so ist das eben nur Auskunftung, nicht

die Lösung der Aufgabe. Es ist damit gleichsam die Schuldenmasse aufgezeigt, für welche das menschliche Geschlecht solidarisch haftet; allein wenn auch natürlich kein menschliches Urtheil den bestimmten Antheil des Einzelnen an dieser Masse festzustellen vermag, so hat doch die dogmatische Betrachtung die allgemeinen Principien zu erforschen, aus denen überhaupt die selbstständige Betheiligung des Einzelnen an dieser Masse abfolgt.

Der tiefere Grund, weshalb die Schleiermachersche Behandlung dieser Frage kein genügendes Ergebniß liefern konnte, ist nicht schwer zu entdecken. Wo der Begriff der Freiheit fehlt, da ist dem Schuldbegriff sein eigentlicher Kern geraubt, und nur die Schale läßt sich dann noch festhalten. Und ist es mehr als die Schale, wenn das Recht die Erbsünde eines Jeden Schuld zu nennen darauf gegründet wird, daß die mitgeborene Sündhaftigkeit durch die von der Selbstthätigkeit des Einzelnen ausgehende Ausübung wächst, mithin nicht ohne seinen Willen in ihm fortwähret und also auch durch ihn würde entstanden sein \*)? Mit der letzten Folgerung gerathen überbieß diese Sätze in den seltsamsten Circel, da ja jene die Sündhaftigkeit verstärkende Selbstthätigkeit des Einzelnen, insofern „aus der Erbsünde unfehlbar die wirkliche Sünde hervorgeht“\*\*), selbst wieder das nothwendige Erzeugniß der mitgeborenen Sündhaftigkeit und (nach Schleiermacher) nur unter ihrer Voraussetzung möglich ist. — Auf dem Grundmangel des Schleiermacherschen Begriffes der Persönlichkeit, welche zu ihrem Lebenspuls die Freiheit in der von Schleiermacher abgelehnten Bedeutung hat; beruht es auch, daß er in seiner phi-

\*) A. a. D. S. 71, 1 (B. 1 S. 420). Vgl. zu dem letzten Satz die Bemerkung Krahes a. a. D. S. 154.

\*\*) Ebendasselbst.



losofhiſchen und chriſtlichen Sittenlehre \*) das Verhältniß zwiſchen Individuum und Gattung im menſchlichen Gebiet anders auffaßt, als wir es nach den hier und an einigen andern Stellen dieſer Schrift gegebenen Ausführungen für richtig halten müſſen. Namentlich iſt hier merkwürdig, daß er in der letzten\*\*) jenes Verhältniß nach der Seite der Selbſtſtändigkeit des Individuums genügend beſtimmen zu können glaubt, ohne überhaupt von dem Begriff der Perſönlichkeit Gebrauch zu machen.

Die Einſicht in dieſe unüberwindlichen Schwierigkeiten, die ſich unter den gegebenen Vorausſetzungen der Zurechnung angeborener Sündhaftigkeit entgegenſtellen, iſt es hauptſächlich, der eine dem Weſentlichen nach ſchon von den Arminianern aufgeſtellte und von vielen neuern Theologen weiter ausgebildete Modification der Lehre von der Erbfünde, auf die wir ſchon oben hindeuteten, ihre Entſtehung und Verbreitung verdankt.

Hiernach geſtaltet ſich das Dogma in Beziehung auf die Frage um die Zurechnung folgendermaßen. Zugegeben wird, daß der Sündenfall der erſten Menſchen nicht bloß eine phyſiſche, ſondern auch eine ſittliche Störung und Verderbniß in der menſchlichen Natur nach ſich gezogen habe, ſo daß die Nachkommen Adams nicht in derſelben Integrität geboren werden, in der ihr Stammvater erſchaffen worden, ſondern von Anfang mit einer gewiſſen Unreinheit, mit einer ſtarken Neigung zum Böſen behaftet ſeien. Allein dieſe Neigung zum Böſen könne den Menſchen, eben darum, weil ſie ihnen ohne ihr Zu-

---

\*) Vgl. Erſtere in der Schweizerſchen Ausgabe S. 157. 158, die Zweite (Ausg. v. Jonas) in der allgemeinen Einleitung S. 58 ff.

\*\*) N. a. C.

thum angeboren sei, nicht als Schuld angerechnet werden; sie sei in ihnen als ein Übel, als eine durch jenen Fall in die menschliche Natur eingebrungene Krankheit, aber nicht als eigentliche Sünde. Diese entstehe erst dadurch, daß der Einzelne nach erwachtem fühlbarem Bedürfniß den Sollicitationen dieser verderbten Neigung folge, wodurch er sich nicht bloß mit Thatünden belege, sondern auch jene angeborene Neigung zum Bösen verstärke und zu einem herrschenden Gange steigere; der dann die Quelle mannichfacher Thatünden werde\*). Nur für diese Einwilligung in die Neigungen der angeborenen Sündhaftigkeit und für alle künftigen Handlungen und Zustände, die aus dieser Einwilligung folgen, ist der Mensch verantwortlich; nur dadurch werde er schuldig vor Gott\*\*).

\*) Dies ist das, was Schleiermacher, wenigstens unter veränderten Voraussetzungen, das peccatum originis originans des Einzelnen nennt, im Gegensatz zu dem peccatum originis originatum des Einzelnen, d. i. seiner angeborenen Sündhaftigkeit als solcher, Glaubenslehre Bd. 1, S. 419 f. Indessen läßt sich nicht einsehen, warum Letztere nicht auch peccatum originis originans sollte heißen können; da sie doch auch, und sie vor Allem, Sündenquelle ist, und Erstere peccatum originis originatum, da es nach Schleiermacher seinen Grund in der mitgeborenen Sündhaftigkeit hat. Ist nun überdies in der altprotestantischen wie schon in der scholastischen Theologie peccatum originis originans gewöhnlicher Ausdruck für eine andere Sache, nämlich für den Sündenfall, so wird es jedenfalls zweckmäßiger sein die ältere Bezeichnung jenes Unterschiedes durch habitus viliosus connatus und acquisitus (peccatum habituale conn. acquis.) beizubehalten.

\*\*) Die Hauptstütze dieser Ansicht finden sich schon bei Swinbert, besonders in seiner auf den Augsburger Reichstag v. J. 1530 gefändten fidei ratio; weiter entwickelt in Althovig's theologia christiana, Bd. III, cap. 2, §. 24 f. c. 8, §. 1-4. E. 4, §. 1-2. Doch mit harten Hinüberschwanken zu einer bloß graduellen Unterscheidung zwischen der mit dem Sündenfall bestimmenden Verderbnis der Natur und dem Status integritatis (concedimus appetitibus nostris in illis esse puris quam appetitum primorum parentum ante lapsum — Adami appetitum magis inclinasse in malum quam ante perpetratum peccatum).

Soll nun diese Unterscheidung, wie sie beabsichtigt, die Zurechnung zwar beschränken, aber innerhalb der Schranken dann desto fester stellen, so muß sie offenbar annehmen, daß es in der Macht jedes Menschen sehr jener Unwilligung sich zu enthalten; die Freiheit seines Willens, wenngleich gehemmt durch die angeborne Sündhaftigkeit, kann doch nicht schlechterdings vernichtet sein, und so wird es dem Menschen zwar im Verhältnis zu seiner ursprünglichen Beschaffenheit sehr erschwert, aber nicht durchaus unmöglich gemacht sein, den göttlichen Forderungen, wie er sie erkennt, in Handeln und Gesinnung zu entsprechen\*). Sündet er sich dennoch oft genug außer Stande der Gewalt seiner Begierden und Leidenschaften zu widerstehen, und wird seiner sich das Vermögen zuschreiben wollen sein Herz von allen sündhaften Regungen vollkommen rein zu halten, so wird die im Zusammenhange der hier dargestellten Ansicht im-

Derleichen Ansicht folgen einige unter den supranaturalistischen Dogmatikern aus der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts; z. B. Böderlein, instit. theol. christ. P. II, S. 182—188. Unter den neuern philosophischen und theologischen Bearbeitungen anders Problems erklären sich für diese vermittelnde Theorie besonders Bodshammers Schrift über die Freiheit des menschlichen Willens, S. 119. f., Steudels Abhandlung über Sünde und Gnade, a. a. O. f. und am bestimmtesten und deutlichsten Krahns Lehre von der Sünde und vom Tode, S. 169. f. (Der Verfasser hat sie seitdem zurückgenommen, und sich zu der orthodoxen Lehrweise bekannt.) Auch die Kernsche Abhandlung über die Lehre von der Sünde scheint in ihren Äußerungen über diesen Punkt (Tahing, Zeitschrift f. Theol. 1834, S. 20. f.) hierher zu gehören. Doch ist es schwer aus ihren schwankenden, zum Theil widersprechenden Sätzen die eigentliche Meinung des Verfassers herauszufinden; wie denn überhaupt diese Abhandlung in ihrem zweiten dogmatischen Theile zu den unklarsten und unbestimmtesten Bearbeitungen anders Gegenstandes gehört; ein falsches Streben nach Tiefe und Energie in Gedanken und Ausdruck läßt sie nicht dazu kommen die einfachsten Grundbegriffe recht in Ordnung zu bringen.

\*) Vgl. Bodshammer, a. a. O. S. 121.

mer als ein erst gewordener Zustand zu betrachten sein, entsprungen aus früherer Untreue gegen die Forderungen des Gewissens durch Einwilligung in die Sünde.

Hiermit nun scheint die Aufgabe gelöst zu sein bei der Anerkennung einer in die menschliche Natur eingeworzelten Sündhaftigkeit, wozu die allgemeine Gefährdung und Nothwendigkeit, zugleich die Wahrheit des Schuldbewußtseins, wie sie in unserm Gewissen sich unverleugbar bezeugt, festzuhalten. Das angeborne Verderben jedes Adamskinds wohnt in der Naturseite seines Wesens und, insofern man dieser im Unterschiede vom Geist einen Willen zuschreiben darf, im Willen der Natur; eine angeborne Verkehrtheit des persönlichen Willens, auf den alle Berechnung geht, giebt es nicht, sondern dieser kann sich nur selbst verderben durch seine freie Entscheidung.

Wir wollen nun, um uns klar zu werden, ob es uns gestattet ist, bei diesem Vermittlungsversuch stehen zu bleiben, uns nicht damit aufhalten die Schwierigkeiten zu erörtern, die Ihnen einige Paulinische Aussprüche, namentlich Eph. 2, 3, entgegenstellen. Ebenso berühren wir nur im Vorübergehen, was früher (im dritten Kapitel des dritten Buches) in allgemeinerer Beziehung bemerkt worden ist, wie man auch nach dem Zusammenhange dieser Ansicht erwarten sollte, daß dem Eingeknen von einem so folgenreichen Ereigniß, wie hiernach seine erste sündige Willensentscheidung wäre, eine Erinnerung bliebe, wie bedenklich es ist, daß auch nach ihr dem frühen Kindesalter eine Entscheidung übertragen ist, durch welche diejenige Entwicklung des sittlichen Verderbens, die den Menschen erst verdammlich vor Gott zu machen vermag, neu begründet wird. Die Hauptfrage ist, ob diese Theorie die Aufgabe wirklich löst; die sie sich selbst gestellt hat.

Diese Aufgabe ist offenbar eine doppelte; sie geht theils auf die Möglichkeit einer bestimmten Unterscheidung zwischen

dem, was im einzelnen Menschenleben dem angeboren, also unverschuldeten Verbrechen angehören soll, und der mit eigener Schuld verknüpften Sünde, theils auf die Vereinfachtheit der Thatfache, daß kein über die Periode sittlicher Bewußtlosigkeit hinausgeschrittenes Menschenleben von Schuld frei ist, mit der Bedingtheit der Schuld durch freie Entscheidung.

Was nun zuerst jene Unterscheidung betrifft, so würde sie keine Schwierigkeit haben, wenn sich die angeborene Sündhaftigkeit als eine Disposition betrachten ließe, die zwar eine allgemeine Neigung des Willens zu verkehrter Selbstbestimmung enthielte, aber, für sich genommen, bestimmte, ihr entsprechende Bewegungen und Veränderungen des äußern oder innern Lebens nicht hervorzubringen vermöchte, sondern gebunden und unwirksam im Grunde der Seele läge, soweit nicht der Wille durch seine Einwirkung zu ihr sie zum Stoffe seiner einzelnen Selbstbestimmungen macht. Allein so verhält es sich nicht, und es ist auch gar nicht denkbar, daß es sich so verhalten könnte. Schon vor dem Erwachen des sittlichen Bewußtseins und somit vor dem Hervortreten des eigentlichen Willens bethätigt sich die angeborene Sündhaftigkeit in mannichfachen Äußerungen, die den Thatständen ganz gleichartig erscheinen und die wir nur darum nicht als solche betrachten, weil eben Bewußtsein und Wille noch schlummern; sollten nun nach dem Erwachen derselben solche bestimmte Bethätigungen der sündhaften Natur und ihrer verhassten Triebe und Neigungen plötzlich verschwinden? Gesetzt der Wille wäre, wie diese Theorie konsequenter Weise behaupten muß, in jedem menschlichen Leben von Anfang rein, so soll er doch gemütht sein durch das Verbrechen in der Natur; wäre er das, wenn er sofort nach seinem Hervortreten so vollkommen Herr wäre im äußern und innern Leben des Menschen, daß sich in demselben, soweit es nicht in das Gebiet der unwillkürlichen organischen Funktionen fällt, ohne seine bestimmte Ein-

willigung durchaus nichts bewegen und verändern könnte? Wie leicht hätte er es dann selbst heilig zu sein und das ganze Leben des Menschen zu einem heiligen zu machen?

Wir werden aber um so weniger geneigt sein jenes Verschwinden anzunehmen, da wir überall im menschlichen Leben neben den Verfündigungen, wobei der Wille unmittelbar theilhaftig ist, auf eine andre Gattung von Thatfünden stoßen, die ohne seine Einwilligung zu Stande kommen, die unvorsächlichen, und unter ihnen besonders die Übereilungsfünden (vgl. Bd. 1, S. 253 f.). Gedenkt man uns, daß diese unvorsächlichen Sünden sehr wohl die Folgen vorsächlicher Sünden, des gegen die innere Mahnung veräumten Kampfes mit verderbten Neigungen u. s. w. sein können, so stellen wir das keinesweges in Abrede, behaupten aber, daß sie eben so wohl sich als Ausbrüche jener ursprünglichen Sünderhaftigkeit ansehen lassen. Und hier eben haben wir ein Gewebe gleichartiger sündhafter Elemente, deren Unterschied in Beziehung auf ihre Abstammung, wonach die einen unverschuldet, die andern von dem Einzelnen selbstverschuldet sein sollen, völlig unkenntlich ist, so daß das Bewußtsein verwirrt wird und am Ende gar nicht mehr weiß, was es eigentlich von der Sünde, die es im eignen Leben vorfindet, dem Subjekte zurechnen soll. Ja wenn wir noch einen Schritt weiter gehen und, die einzelne Thatfünde selbst auf diese doppelte Quelle zurückführend, dann nur dasjenige Element, das in der einzelnen Sünde als ein freies enthalten ist und zu ihrer Entstehung und Vollenbung mitgewirkt hat, als Schuld fassen, das Übrige zwar auch als Sünder, aber nicht als verschuldete Sünder, so erfahren wir damit zunächst nur, daß wir uns selbst von den Verfündigungen, die uns unser Gewissen ganz anrechnen will, nur einen Theil vorzuwerfen haben; aber ein bestimmtes Princip der Theilung wäre uns damit nur dann gegeben, wenn wir eine weitere Konsequenz dieser Ansicht nicht scheuten,

die sogleich hervortreten wird — und vielleicht selbst dann nicht. —

Es scheint einen doppelten Ausweg aus dieser Verlegenheit zu geben. Der eine sucht zu einer bestimmten und scharfen Unterscheidung durch die Annahme zu gelangen, daß nur die vorsächlichen Sünden verschuldet und zurechnungsfähig seien, die andern aber, nicht bloß die Regungen verwerflicher Lust vor der Einwilligung, welche die Arminianischen Theologen so gut wie die katholischen von dem Begriff der eigentlichen Sünde auszuschließen pflegten, sondern auch die Thatfünden der Übereilung und Unwissenheit, lediglich Äußerungen der natürlichen Sündhaftigkeit und darum unverschuldet. Allein diese Annahme beschränkt zuerst die uns zuzurechnende Sünde auf ein viel engeres Gebiet als das Gewissen uns gestattet. Denn ist gleich die unvorsächliche Sünde ihrem Begriffe nach im Augenblick ihrer Begehung nicht Gegenstand einer Gewissensmahnung, so wird sie es doch hintennach, so wie wir uns ihrer bewußt werden. Und doch würde durch diese Einschränkung der Zweck die verschuldete Sünde auf bestimmt erkennbare Weise von der unverschuldeten zu unterscheiden nicht einmal erreicht, weil die Grenze zwischen vorsächlicher und unvorsächlicher Sünde, wie wir uns früher (Bd. 2, S. 95 f.) überzeugt haben, nur eine fließende ist. Sodann führt diese Ansicht zu jener atomistischen Vorstellungweise, welche die verkehrte Willensentscheidung als etwas schlechthin Einzelnes und Vorübergehendes betrachtet, unfähig irgend einen Zustand und Gang im innern Leben zu erzeugen; denn vermag sie einen solchen zu erzeugen, so muß er und seine Bethätigungen, wenn sie gleich für sich genommen keinesweges das Gepräge des Vorsächlichen tragen, eben so gut unter die Zurechnung fallen wie die verkehrte Willensentscheidung selbst, aus der sie entsprungen sind. — Sollen wir in der einzelnen Sünde nur das freie Element, das in ihr enthalten ist, als

Schuld fassen, so scheint zu folgen, daß wir uns nur diejenigen einzelnen Sünden als Schuld anzurechnen haben, in denen überhaupt ein freies Element enthalten ist, so daß z. B. die Unthaten blinder Leidenschaft ausgeschlossen wären; was denn eben zu jener atomistischen Vorstellungsweise führen würde.

Ein Ausweg nach der entgegengesetzten Seite öffnet sich mit der Anerkennung, daß, da die bestimmte Sonderung der Elemente in der einzelnen Sünde nach ihrer zwiefachen Abstammung doch nicht durchzuführen ist, und da andererseits der Wille des Einzelnen von dem Augenblick des erwachenden Bewußtseins an bei der Erhaltung und Entwicklung der angeborenen Sündhaftigkeit irgendwie betheiligt ist und wäre es auch nur in verneinender Weise dadurch, daß er sie nicht überwunden und unwirksam gemacht hat, der Einzelne sich alle seine sittlichen Verfehlungen ohne Unterschied und vollständig als Schuld anzurechnen hat. Allein wenn es sich doch hier nicht um einen ascetischen Rath a tutiori handelt, sondern um objektive Wahrheit, so müssen wir fragen, ob der Wille denn von jenem Augenblick an die angeborene Sündhaftigkeit hätte an ihrer weiteren Entwicklung, ja zuletzt selbst durch beharrliche Entziehung aller Nahrung an ihrer Fortdauer hindern können. Die Bejahung dieser Frage würde die angeborene Sündhaftigkeit zu etwas so ganz Machtlosem und Unwirksamem machen, daß sie von einer Dregnung derselben kaum mehr zu unterscheiden wäre. Wird aber die Frage verneint, so verliert unter den gegebenen Voraussetzungen diese Auskunft eben ganz ihre objektive Grundlage.

Und dieß führt uns auf die zweite Aufgabe, die diese Theorie zu lösen hat, nämlich die Thatfache, daß alles entwickelte menschliche Leben mit Schuld behaftet ist, mit der Bedingtheit der Schuld durch die Selbstentscheidung des Willens zu vereinigen. Daß dieser Punkt ein sehr schwieriger ist, werden sich die Anhänger dieser Ansicht nicht verbergen können. Denn wenn



der Kern der Letztern in der Freiheit des Willens liegt sich der Hingabe an die Reizungen der verderbten Natur zu enthalten, so müßte man doch von vorn herein mit Zuversicht erwarten, daß ein größerer oder kleinerer Theil der Menschen von der Befleckung mit eigener Schuld gänzlich frei bliebe. Anstatt dessen tritt uns diese Befleckung in strenger Allgemeinheit entgegen, welche die Theorie mit großer Gewalt zur Annahme einer Nothwendigkeit, eines die gegenwärtige menschliche Entwicklung beherrschenden verborgenen Naturgesetzes drängt, während sie sich von dem Interesse an der Wahrheit des Schuldbewußtseins eben so stark nach der entgegengesetzten Seite gezogen findet, nach der Willensfreiheit, welche die Möglichkeit der Verführung zum Bösen stets zu widerstehen in sich schließt.

Zur Vermittelung dieser entgegengesetzten Richtungen beruft man sich auf jene Hemmung des Willens durch das in die Natur eingedrungene Verderben, welche groß genug sein soll, um ihn die wandellose Selbstbestimmung nach dem sittlichen Gesetz außerordentlich zu erschweren, nur eben nicht so groß, um die Möglichkeit dieser Selbstbestimmung schlechterdings aufzuheben. Allein wenn man nicht etwa, im Widerspruch mit jener Voraussetzung einer Hemmung des Willens durch das natürliche Verderben, behaupten will, daß die unbeschränkte Selbstbestimmungsmacht der Freiheit alle andern Momente zur Gleichgültigkeit herabsetze, so wird man zugeben müssen, daß mit jeder Steigerung der Schwierigkeit eine Minderung der Schuld für den Fall, daß die Schwierigkeit nicht überwunden wird, nothwendig gleichen Schritt hält. So geräth diese Ansicht in die unglückliche Stellung von der Freiheit der Selbstentscheidung, wodurch der Wille sich mit Schuld belastet, um der Allgemeinheit dieser Belastung willen so viel nachlassen zu müssen, daß das Schuldbewußtsein dadurch geschwächt und unsicher gemacht wird, und doch wieder von jener Freiheit, um sie nicht ganz zu

verlieren, so viel festhalten zu müssen, daß die Allgemeinheit der Verschuldung doch nicht wirklich erklärt und somit das Opfer vergeblich gebracht wird.

Auch vermag sie sich aus dieser Stellung nicht zu befreien durch die schon früher (Bd. 2, S. 224 f.) von uns erkannte Wahrheit, daß nach der Natur des Bösen die Entstehung desselben sich nur nach ihrer Möglichkeit, wie sie im Wesen der kreatürlichen Freiheit liegt, begreifen läßt, nicht nach ihrer Wirklichkeit, nach welcher sie nur Sache der Erfahrung ist. Hier gilt es ja nicht bloß die Thatsache zu erklären, daß überhaupt der Mensch sich verschuldet, sondern dies soll erklärt werden, daß alle die Millionen Menschen, die zum Bewußtsein erwachen, sich auch mit Schuld befaßt finden mit einer einzigen durchaus eigenthümlich bedingten Ausnahme. Ist das Böse als die in der kreatürlichen Freiheit sich erhebende Willkür erkannt, so ist mit dem Begriff dieser Willkür auch die Einsicht gewonnen, daß aus objektivem Grunde das Begreifen des Bösen in seiner Entstehung nur auf die Möglichkeit, nicht auf die Wirklichkeit sich erstrecken kann. Hier aber haben wir es mit der Übereinstimmung unzähliger Thatsachen unter einander, mit einer Regel von der merkwürdigsten Allgemeingültigkeit zu thun, die als solche doch nicht auf Willkür, sondern auf Nothwendigkeit zu deuten scheint.

Nehmen wir nun noch hinzu die eigenthümliche Art, wie die Allgemeinheit menschlicher Verschuldung uns zum Bewußtsein kommt. Daß überhaupt Sünde und Schuld vorhanden ist im menschlichen Leben, das können wir aus Erfahrung wissen; daß aber alle Menschen daran Theil haben, das vermag uns die bloße Erfahrung nicht zu lehren, weil sie dazu immer viel zu beschränkt ist. Widerstrebt nun der Begriff der freien Willensentscheidung, durch welche allein Schuld entsteht, für sich genommen aufs Stärkste der Allgemeinheit der Verschuldung, und

hat die hier berücksichtigte Ansicht für diese Allgemeinheit keine andere Begründung als die dazu objektiv unzureichende Erfahrung, so wird sie genöthigt sein diese Allgemeinheit als Behauptung anzugeben und sie nur als problematische Annahme hinzustellen; womit es denn freilich für sie auch nur eine problematische Annahme wird, daß Christus der Versöhner des ganzen menschlichen Geschlechtes ist.

Um diese Allgemeinheit besser festzuhalten und doch zugleich die harte Lehre zu vermeiden, daß alles menschliche Leben wegen des Falles der Stammältern von Anfang mit Schuld behaftet und der Strafe würdig sei, haben besonders neuere Theologen folgenden Mittelweg eingeschlagen. Sie geben nicht bloß zu, daß durch den Sündenfall die Kräfte der menschlichen Natur geschwächt und verderbt seien, sondern betrachten auch diese Verderbniß ganz einfach als die Ursache der wirklichen mit Schuld verknüpften Sünden, ohne zwischen das natürliche Verderben und die wirklichen Verfündigungen mit der eben betrachteten Ansicht die Selbstentscheidung des freien Willens in der Art einzuschleiben, daß in ihr die Macht läge den Übergang jenes in diese zu gestatten oder zu verhindern. Die Melancthon'sche Regel: *semper cum peccato originali simul sunt peccata actualia*, verstehen sie, ohne auf die Unterscheidung von vorsätzlichen und unvorsätzlichen Sünden jenes Gewicht zu legen, so, wie sie ohne Zweifel Melancthon selbst verstanden hat daß aus der Erbsünde von selbst und mit innerer Nothwendigkeit auch Thatünden folgen. Aber diese erbändliche Beschaffenheit soll an sich dem Individuum, in welchem sie ja als eine ohne sein Zuthun entstandene Folge fremder Sünde ist, nicht zur Schuld gereichen, sondern zugerechnet werden sollen ihm nur die durch seine Selbstthätigkeit vermittelten

Wirkungen jener Beschaffenheit, also die wirkliche Sünde\*).

\*) Diese Ansicht findet sich schon in der Apologie der Remonstranten, wenn sie eine durch den Sündenfall entstandene Verberbniß der Nachkommen Adams lehrt, welche ihnen zwar nicht zugerechnet werde, aber doch verursache, „ut — eadem justitia (originali) destituti, prorsus inepti et inidonei sint ad vitam aeternam consequendum aut in gratiam cum Deo redeundum aut ad viam inveniendum, qua ad vitam aut in gratiam cum Deo redeant, nisi Deus nova gratia sua eos praeveniat et vires novas iis restituat etc., vgl. Winer's Symbolik S. 59. 60. Wie Episcopus, der Verfasser der Apologie, in seinen institutiones theologicae lib. IV, sect. V, c. 1 u. 2, diese Vorstellungweise weiter entwickelt, tritt der unverföhnte Zwiespalt der Interessen deutlich hervor, aus dem sich dann Simborch in der früher angegebenen Weise einen Ausweg suchte. Einerseits wird die liberrima hominis (cuiusque) voluntas als Bedingung der Schuld geltend gemacht und das evitabile und vincibile derselben behauptet; andererseits wird als Folge der Erbsünde anerkannt, ut omnes ac singuli homines nascantur destituti divinae voluntatis cognitione ac proinde impotentes et inidonei ad faciendum ea, quae Deo per se grata sunt, nisi accedat nova divinae Revelationis gratia. Unter neuern Theologen trägt diese Ansicht mit vieler Präcision vor J. Fr. Gruner in seinen institutiones theologiae dogmaticae, §. 142 f. 152 f. vgl. §. 187. 188; auch Michaelis bekennt sich zu ihr, bestimmter in seiner Dogmatik §. 82 f. als in seiner öfters angeführten Monographie über Sünde und Genugthuung, eben so Seiler in seiner Schrift von der Erbsünde, S. 101 f. Alle drei setzen damit die bekannte Hypothese von dem Giftbaum im Paradiese in Verbindung, während Reinhard von derselben Hypothese aus doch eine Strafe der Erbsünde selbst, wenn auch nur eine privative, behauptet, vgl. Vorlesungen über die Dogmatik §. 88.

Von einer andern Voraussetzung aus gelangt Whitty in seinem tractatus de imputatione divina peccati Adami zu demselben Resultat, zu der Annahme einer den Nachkommen Adams angeborenen Beschaffenheit, die zwar in ihnen ein ganz unverschuldetes Loos und darum kein Gegenstand der Zurechnung ist, aber doch für sie eine Nothwendigkeit sich mit Sünde und dadurch mit Schuld zu beladen mit sich führt, vgl. cap. 1, thes. 1—4. — th. 4 heißt es: ea rerum oeconomia — die durch den Sündenfall entstandene — nos passionum impetui et affectuum motibus ita subiicit, ut vix ac ne vix possibile sit nos innocentes

Daß im Zusammenhange dieser Ansicht die Sünde und die Nothwendigkeit der Erbsünde sich als allgemeine Bestimmungen des menschlichen Geschlechtes von selbst ergeben; leuchtet freilich ein; desto stärker erhebt sich gegen sie der Zweifel, ob auch in ihr für die Bedingungen der Zurechnung gehörig Sorge getragen sei. Sie legt selbst besonderes Gewicht auf diesen Punkt, indem sie die Erbsünde als solche darnin nicht als Schuld anerkennen will, weil sie an dem Menschen als etwas ihm von Andern unabhängig von seiner freien Selbstbestimmung Mitgetheiltes hafte. Und doch will sie den Übergang der erblichen Sündhaftigkeit zur wirklichen Sünde, durch welche erst Schuld entstehen soll, nicht wie die eben beurtheilte Theorie an den selbstständigen Entscheidungspunkt einer Freiheit knüpfen, in welcher der Wille noch die Möglichkeit vor sich hat sich selbst von jener Befleckung mit Sünde rein zu halten, sondern der Übergang soll ein nothwendiger, d. h. unvermeidlicher sein. Ist nun hiernach die wirkliche Sünde die nothwendige Folge der angeborenen Sündhaftigkeit, so gilt von diesem Verhältniß ganz streng der Kanon: *causa. causae est causa causati*, d. h. der Sündenfall ist eben so wohl die Ursache der wirklichen Sünden, als er die Ursache der angeborenen Sündhaftigkeit ist. Soll uns also die Erbsünde nicht zugerechnet werden können, weil sie durch die That anderer Individuen, der ersten Menschen, in uns gesetzt

*legique divinae morigeros per integram vitam perseverare.* Seine Voraussetzung hat dieß mit jener Hypothese vom Giftbaum gemein, daß sie das physische Übel zur Quelle des sittlichen macht; wegen seines Ungehorsams ist Adam und in ihm alle seine Nachkommen vermöge ihres Naturzusammenhanges mit ihm der Nothwendigkeit zu sterben unterworfen worden, und die Furcht vor dem Tode so wie das Verlangen das flüchtige Leben möglichst zu genießen wird für sie die Quelle aller Sünden. In den Argumenten, welche Whithy in den folgenden Kapiteln zur Bestreitung der kirchlichen Fassung des Dogmas reichlich beibringt, findet sich auch alles Nöthige zur Widerlegung seiner eignen Theorie beisammen.

ist, so folgt unabweisbarlich, daß sich auch die wirklichen Sünden der Zurechnung entziehen. Daß das Vorhandensein der Letztern in unserm Leben durch unsre Selbstthätigkeit bedingt ist, das Vorhandensein der Erstern dagegen nicht, ist ein Unterschied, der unter den gegebenen Voraussetzungen auf die Sache selbst keinen Einfluß hat. Denn soll diese Selbstthätigkeit doch nicht jene Freiheit selbstständiger Entscheidung sein, so ist sie eben nur die besondere Form, durch die sich im Gebiet des sittlichen Lebens der Übergang aus der Ursache in die Wirkung unabsehbar seiner vollkommenen Nothwendigkeit vermittelt, und der sündigende Mensch bleibt bei aller formalen Selbstthätigkeit dennoch, real betrachtet, vollkommen bestimmt von dem wirklichen Princip des Zustandes, aus welchem sein Sündigen entspringt. Sonach würde also auch die wirkliche Sünde keine Schuld zu begründen vermögen.

Dassen aber die Anhänger dieser Ansicht den letzten Schluß ohne Zweifel nicht getrennt, weil ihnen nichts gewisser ist als das Gewissen, welches uns nöthigt uns unsre Sünde zuzuwenden, wohl, so können sie sich nicht weigern auch die angeborene Sündhaftigkeit, die Quelle der wirklichen Sünden, als Gegenstand der Zurechnung, mithin als Schuld anzuerkennen. Denn wie das verwerfende Urtheil doch nicht bloß die Äußerungen einer verkehrten innern Beschaffenheit trifft, sondern auch diese Beschaffenheit selbst, so auch das zurechnende. Die Schwierigkeit aber, die im Zusammenhange dieser Ansicht aus der Abhängigkeit unsrer Sünde von der Willensverkehrung anderer Individuen entsteht, ist für beide Sphären, wie wir gesehen haben, wesentlich dieselbe; und wenn sie trotz dieser Schwierigkeit die Zurechnung in der beziehungsweise äußern Sphäre festhält, so darf sie sich dadurch auch nicht hindern lassen jene in das Innere der menschlichen Natur eingewurzelte Sünde als Schuld zu erkennen.

x His own solution. - By means of a transcendental  
self-determination of his Will, out of time altogether,  
as maintained by the theory of Book III, in the first  
part of this Vol. <sup>471</sup> Abstr. 494. 519. 520. 525. 571-77.  
See the next page.

Es bringt uns das verneinende Ergebnis, welches uns die  
Kritik dieser vermittelnden Theorien geliefert hat, unwiderstehlich  
auf einen Punkt zurück, den wir doch schon als einen unhalt-  
baren erkannt haben. Wir müssen das Verderben, dessen alle  
Nachkommen Adams auf dem Wege der natürlichen Fort-  
pflanzung theilhaftig werden, als ein Schuld begründendes be-  
trachten; und doch mangeln diesem Verderben, eben insofern es  
durch einen Naturproceß in uns ist, durchaus die Bedingungen,  
ohne welche die Berechnung sich schlechterdings nicht behaupten  
läßt. Es giebt im Zusammenhange der kirchlichen Lehre von  
der Sünde offenbar nur einen Ausweg, der der nähern Be-  
trachtung würdig ist, weil nur in ihm, wenn er seine innere  
Möglichkeit heranzieht, vermag, die scheinbar widersprechenden und  
doch auf gleiche Weise festzuhaltenden Bestimmungen, das allge-  
meine, in der menschlichen Natur festgewurzelte Verderben als  
die Quelle der wirklichen Sünden und die Selbstverschuldung  
der einzelnen Person, sich wirklich vereinigen. Der schwere An-  
stoß, den das sittliche Bewußtsein an dem Dogma nimmt, be-  
ruht darauf, daß nach ihm die Nachkommen Adams durch  
eine fremde Sünde schuldig und strafwürdig werden sol-  
ten; dagegen wird es immer den bekannten Grundsatz der Pe-  
lagianer geltend machen: Deus, qui propria peccata remittit,  
aliena non imputat. Auch haben wir uns überzeugt, daß jene  
vermittelnden Theorien den Anstoß nicht zu heben im Stande  
sind. Soll er gehoben werden, so kann es nur dadurch ge-  
schehen, daß hinter dem in die Erscheinung fallenden alium  
als die verborgene Wahrheit dieses Verhältnisses ein proprium  
angezeigt wird, also durch die Nachweisung, daß der Wille, der  
durch seine Selbstverehrung im Sündenfall das aller wirklichen  
Sünde in den Nachkommen Adams vorangehende Verderben  
der Natur verursacht, zugleich unser eigener Wille ist, daß mithin  
unser Wille, wenn er in seinen Bestimmungen von Anfang

x This I suppose he intends to show, & thus give a historical  
basis & explanation to the Lutheran theology, the ~~theologia~~  
which he intends to describe as a *Via media*. p. 494.

N. 571  
S. 577

unseres individuellen Daseins irgendwie abhängig ist von jenem Naturverderben, nur von seiner Selbstbestimmung abhängt. Ist dieß nachgewiesen, so ist auch die Nothwendigkeit dargethan dieß Naturverderben mit seinen Folgen unmittelbar zugleich als Schuld aller derer, an denen es haftet, zu betrachten; denn sittliche Zustände und Handlungen, die aus einer der Zurechnung unterliegenden That entspringen, fallen selbst unter die Zurechnung.

Dieß also ist der Punkt, in welchem alle Fäden der orthodoxen Lehre von der Erbsünde zusammenlaufen, an welchem sie dogmatisch gerechtfertigt werden muß, wenn sie einer solchen Rechtfertigung überhaupt fähig ist. Zunächst erscheint es als etwas ganz Unglaubliches, daß an Adams Falle alle seine natürlichen Nachkommen irgendwie Theil genossen haben sollen. Laßt sich nun zeigen, daß dieß nur die Paradoxie ist, welche jeder tiefere Zusammenhang der Dinge für das gewöhnliche Denken hat, so lösen sich alle weiteren Verwickelungen des Dogmas von selbst.

Wir müssen es darum als ein rühmliches Zeugniß für die Schärfe und systematische Gründlichkeit unsrer ältern Theologen betrachten, daß sie diesen Punkt in seiner großen Bedeutung erkennen, ohne sich andrerseits zu verbergen, daß er diese Bedeutung doch wieder nur haben kann als Erklärungsprincip der realen Bestimmungen, welche von dem Fall der Stammältern aus über das ganze Geschlecht ihrer Nachkommen sich verbreiten. Nach der in der altprotestantischen Dogmatik herrschenden Lehrart ist der Zusammenhang unsrer Verschuldung mit dem Sündenfall der ersten Menschen ein doppelter, theils ein mittelbarer, theils ein unmittelbarer. Das in Folge dieses Falles entstandene Verderben der menschlichen Natur, die ja an dem Zeitpunkt ihres Falles nur in ihnen wirkliches Dasein hat, pflanzen sie durch die Zeugung auf ihre Kinder, diese wieder auf ihre

60  
p. 305.



Nachkommen fort, so daß alle Menschen von Anfang ihres Daseins eine Beschaffenheit an sich tragen, die dem göttlichen Gesetz objectiv widerstreitet und sie darum vor Gott schuldig macht (*mediata peccati Adamitici imputatio*). Aber auch unmittelbar haben sich in dem Fall Adams alle seine natürlichen Nachkommen mitverschuldet; sie werden von Gott als solche betrachtet, die selbst die That begangen, durch welche Adam gefallen ist (*immediata peccati Adamitici imputatio*, von den reformirten Theologen auch *imputatio antecedens* im Unterschiede von der *imputatio mediata* als *consequens* genannt); sie werden aber darum als solche betrachtet, weil sie wirklich an jener That Theil genommen\*). Diese unmittelbare Zurechnung des Sündenfalls hat an der Fortpflanzung des natürlichen Verderbens ihre reale Basis; aber Quenstedt erkennt es anderseits bestimmt an, daß die Theilnahme an der Strafe des Sündenfalls, wozu eben der Verlust des göttlichen Ebenbildes und die

\*) Non posset in nos propagari reatus, nisi praecessisset imputatio actus, quippe qui illius fundamentum est, Quenstedt q. a. O. sect. 2, qu. 7. (p. 112) und an einer andern Stelle derselben quacstio: *Voluntas Adami censebatur nostra; nam primus homo omnium posterorum voluntates in sua quasi voluntate locatas habuit*. Quenstedt scheint übrigens den obigen Zusammenhang als einen dreifachen zu fassen, wenn er ihn an zwei Stellen, sect. 1, th. 30. (p. 57), sect. 2, qu. 7. (p. 113); nach Balthasar Meisner so ausdrückt: *tenemur 1) participatione culpae actualis; in Adamo namque omnes peccavimus. 2) imputatione reatus legalis; stabat enim et cadebat primus homo ut caput, in quo et conservarentur et perderentur concessa dona et privilegia. 3) propagatione pravitatis naturalis, quia in omnes per naturalem conceptions diffunditur*. Allein diese Drifachheit entsteht nur dadurch, daß Quenstedt die Theilnahme an der Schuld begründenden That und die unmittelbar damit gegebene Theilnahme an der Verhaftung unter dem Strafe fordernden Gesetz ohne Grund von einander sondert, und ist sich so von selbst in die obige Dreifachheit auf.

Getzschafft der bösen Lust am wesentlichsten gehört; durch die Theilnahme an der Schuld selbst bedingt sei \*).

In diesem Zusammenhang wird es auch verständlich, wie die ältere Dogmatik (schon die Apologie der O. A. art. I, p. 58) darauf verfallen konnte die angeerbte Sündhaftigkeit, unbeschadet ihrer Auffassung als Schuld und als Quelle weiterer Verschuldungen, nach dem Vorgange des Augustinus zugleich als Strafe vorzustellen — eine Vorstellung, die von den Gegnern der unmittelbaren Imputation in der reformirten Kirche, den Arminianern \*\*, Placius \*\*\*) mit besonderm Eifer bekämpft, von den orthodoxyen Theologen derselben dagegen so sehr auf die Spitze getrieben wurde, daß sie zum Theil auf den Naturzusammenhang durch Fortpflanzung des Verderbens kein Gewicht mehr legten und eben deshalb die theatranische Theorie von der Entstehung der einzelnen Menschenleben gegen den Dualismus bevorzugten oder den Unterschied beider für gleichgültig in Beziehung auf die Lehre von der Erbsünde erklärten. Von diesem durch das decretum absolutum begünstigten Extrem hat die lutherische Theologie sich fern gehalten; aber die erbliche Sündhaftigkeit nach der Seite, nach welcher sie ein Bestimmtein durch eine vorangehende Verschuldung (im Sündenfall) ist, als Strafe zu betrachten war unter Voraussetzung der Theilnahme des gesammten menschlichen Geschlechts an dieser Verschuldung dann wenigstens ganz consequent, wenn das sittliche Verderben, in das Adam durch den Abfall von Gott sich selbst stürzte, sich in jener Beziehung zugleich als Strafe ansehen ließ.

\*) In der angeführten 7ten quaestio, an mehreren Stellen.

\*\*\*) Vgl. des Episcopus instit. theol. a. a. O.

\*\*\*) Theol. XXIV. seq. de statu hominis lapsi ante gratiam, vgl. Syntagma thesium theol. in Acad. Salmuriensi disputatarum, P. I, p. 209. Auch unter den streng lutherischen Theologen lassen Staudt, z. B. Quenstedt, die Verderbnis der menschlichen Natur nicht als positive Strafe, sondern als naturnothwendige Folge des Sündenfalles.

Eben damit nun tritt der Lehtrypus der Lutherischen Dogmatik in die Mitte zwischen zwei Ausrichtungen nach entgegengesetzten Seiten. Die eine ist die Lehre des Placius, die, in Beziehung auf die Zurechnung der Erbsünde, an der von Adams Fall herrührenden und allen seinen Nachkommen angebornen Verderbniß der Natur eine genügende Grundlage zu haben meint und sich somit, die unmittelbare Zurechnung ausschließend, auf die mittelbare beschränkt \*). Aber damit läßt diese Theorie diejenige Stelle des Dogmas, die am meisten dem Angriff bloßgestellt ist, und, um welche eben die Lehre von der unmittelbaren Imputation ein Bollwerk errichtet, nämlich die Möglichkeit des Angeborenen und insofern gar nicht durch den Willen des Individuums Bedingte uns zuzurechnen, völlig unbeschützt und trägt darum die Nothwendigkeit in sich diesen Posten ganz aufzugeben, und sich auf eine der oben, erörterten vermittelnden Theorien zurückzuziehen.

Gegenüber steht die Lehre, welche seit Thomas von Aquino \*\*) in der scholastischen wie auch später in der Römisch-katholischen Theologie die Herrschaft erlangt \*\*\*) und sich selbst

\*) Thes. VII—XVIII. de statu hominis etc. weiter entwickelt in der disputatio de primi peccati imputatione; besonders im vierten und zehnten Kapitel der ersten Abtheilung. In der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts fand diese Ansicht theilweise auch in der Lutherischen Theologie Eingang, vgl. Pfaffs Instit. theol. dogm. et mor. p. 236. 237. Rosheim's Elementa theol. dogmaticae p. 497 f., seine eigne Ansicht und seine Bemerkung über die damals herrschende Lehre der Lutherischen Theologen.

\*\*) Summa II, I, qu. 81, art. 1—3. qu. 85, art. 2—4, vgl. auch die Summa contra gentiles, welche die Ansicht des Thomas von der Erbsünde in manchen Beziehungen bestimmter darlegt als jene, lib. IV, c. 50—52.

\*\*\*). Doch hebt z. B. noch Wickliffe die später von der protestantischen Theologie der katholischen entgegengesetzte Bestimmung stark hervor, indem er sie so ausdrückt, daß Jeder propriam peccatum originale habe, im Trialogus lib. III, c. XXIV.

unter den ausgezeichnetsten Luthertischen Theologen an Georg Caligt einen Vertheidiger gewonnen hat \*). Diese entzieht der unmittelbaren Zurechnung des Sündenfalls die reale Basis einer positiven Verderbniß der Natur in Folge desselben und läßt ihr in dem wirklichen Zustande der mit der Erbsünde behafteten Menschen, wie er von Anfang ihres Daseins ist, nur eine negative Grundlage übrig, den Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit. Denn die sinnliche Begierde (*concupiscentia*), welche, insofern sie eine selbstständige Macht der Vernunft und dem Willen gegenüber ist, von dieser Theorie als der Stoff der Erbsünde betrachtet wird, ist nach ihr an sich nicht sündlich, sondern nur einerseits Strafe (Folge), andererseits Zunder (veranlassende Ursache) der Sünde. Zwar vertheilt das Tridentinische Concil im fünften Dekret seiner fünften Sitzung nur von den Wiedergeborenen (Getauften), daß in ihnen diese sinnliche Begierde wahrhaft und eigentlich Sünde sei. Hiernach scheint es, als solle sie im natürlichen Menschen doch an sich schon Sünde sein. Wenn so als Einschränkung gefaßt würde dieser Zusatz die Synode in offenbaren Widerspruch mit sich selbst verwickeln. Denn da sie in demselben Dekret lehrt, daß alles das, was die wahre und eigentliche Beschaffenheit der Sünde an sich trage, durch die Taufe nicht bloß vergeben, sondern vertilgt werde, so müßte die sinnliche Begierde, wenn sie im natürlichen Menschen Sünde wäre, nach der Taufe gar nicht mehr vorhanden sein — wovon sie nach ihren wiederholten Erklärungen doch das Gegentheil annimmt \*\*). So laufen denn

\*) Vgl. die *Epitome theologiae*, herausg. von Titius, p. 66 f. 71 f. Die Begriffe sind wesentlich dieselben wie bei Thomas, wenn er sich gleich härterer Ausdrücke bedient und z. B. das *malitia* nennt, was bei Thomas und Bellarmin *languor* heißt.

\*\*), Man könnte aus der Geschichte der Verhandlungen, welche diesem Schlusse des Concils vorangingen, gegen die obige Auffassung anführen,

auch die weitem Ausführungen Bellarmins immer darauf hinaus, daß die sinnliche Lust in dieser ihrer Losgeriffenheit vom Gesetz des Geistes an sich überhaupt nicht Sünde sei, sondern es erst werde durch die Zustimmung des Willens. Also als Grundlage für die Zurechnung des Sündenfalls bleibt nur der Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit. — Erinnern wir uns indessen, daß diese durch den Sündenfall verloren gegangene ursprüngliche Gerechtigkeit nach der Lehre des Thomas (auch des Römischen Katechismus) nicht wesentlich zu der rein menschlichen Natur gehet, sondern derselben als ein von ihrer Erschaffung, wenn auch vielleicht nicht der Zeit nach, unterschiedenes *donum superadditum* zu Theil geworden ist; so werden wir es als eine richtige Folgerung anerkennen müssen, wenn Bellarmin aus diesen Bestimmungen des Verhältnisses zwischen der ursprünglichen Gerechtigkeit und der menschlichen Natur den Schluß zieht: *quare non magis differt status hominis post lapsum Adae a statu eiusdem in puris naturalibus quam differat spoliatus a nudo, neque deterior est humana natura, si culpam origi-*

---

daß die große Mehrheit seiner Mitglieder, in ihrer Ablehnung der scharfsinnigen und gründlichen Gegenbemerkungen des Anton Marinari, wenigstens bei Augustinus außer der *concupiscentia*, welche im Widerstreit der Sinnlichkeit gegen die Vernunft bestehe und da sie nicht wirklich Sünde sei, auch nach der Taufe bleibe, noch eine andre Art der *concupiscentia* finden wollen, den Widerstreit des Willens gegen das göttliche Gesetz, welcher Sünde sei und durch die Taufe vertilgt werde, vgl. Paul Sarpi's Geschichte des Concils (Ausg. v. 1621, S. 195 f.). Aber ist es denn denkbar, daß die Synode selbst den neugebornen Kindern einen Widerstreit des Willens gegen das Gesetz Gottes im Ernst habe zuschreiben wollen? Hatte sie nicht kurz vorher (bei Sarpi a. a. O. S. 192) entschieden, daß die Erbsünde in diesen Bestimmungen: *ignorantia et contemptus Dei aut certa ease sine timore, sine fiducia in Deum, sine amore divino*, nicht bestehen könne, weil diese *actiones* in neugebornen Kindern nicht seien? — ganz wie die *Confutatio Pontificia* gegen den zweiten Artikel der Augsburgerischen Confession argumentirt.

nalem (eben das zugerechnete peccatum actuale Adas) detrahas, neque magis ignorantia et infirmitate laborat quam esset et laboraret in puris naturalibus condita \*). Allein hiermit will uns auch diese private Grundlage für die unmittelbare Zurechnung des Sündenfalls entschwinden, insofern doch nun an den Nachkommen Adams von ihrer Geburt her kein Mangel haftet, der nicht zum Wesen der menschlichen Natur für sich betrachtet (zu den pura naturalia) gehörte. Und daran kann uns auch nicht irre machen, daß Bellarmin nach dem Vorgange des Thomas im Unterschiede von jener Vererbung noch von einem Verderben (corruptio, depravatio), ja auch von bestimmten Wunden der Natur als Folgen des Sündenfalls spricht. Diese sogenannten Wunden würden aus dem Wesen der menschlichen Natur selbst aufgebrochen sein, wenn es ihr Gott hätte fehlen lassen an dem übernatürlichen Geschenk der ursprünglichen Gerechtigkeit, durch welches wie durch einen goldenen Zügel das aus der Beschaffenheit der Materie entspringende Widerstreben der niedern Kräfte gegen die höhern unterdrückt werden mußte\*\*). Dann aber ergibt sich unvermeidlich als weitere Konsequenz die von Bellarmin bestrittene Vorstellung der katholischen Theologen Catharinus und Pighius, die schon früher in Occams Schule herrschte, nach

\*) De gratia primi hominis c. 5. Im 15ten Kapitel des fünften Buches de amissione gratiae et statu pecc. bekämpft Bellarmin ausdrücklich die sententia eorum Catholicorum, qui peccatum originis in quadam positiva qualitate constituent.

\*\*\*) Vgl. Bellarmin a. a. O. Daß auch Thomas diese Folgerung anerkennen mußte, darüber läßt uns die Summa II, I, qu. 85, art. 3 nicht in Zweifel. Darum scheint mir in dieser Beziehung ein auf die Sache selbst gehender Unterschied zwischen seiner Lehre und der des D. Scotus, wie ihn die dogmengeschichtlichen Lehrbücher von (Müncher) Cölln B. 2, S. 134 und Hagenbach S. 407 fünfte Aufl. annehmen, nicht vorhanden zu sein.

welcher die Erbsünde, wie sie an allen natürlichen Nachkommen Adams haftet, überhaupt gar nichts Andres sein soll als die Zurechnung seines Ungehorsams \*). Denn, was sollte wohl, wenn nach dem Fall die reine Natur, nur eben beraubt der ursprünglichen Gerechtigkeit, die auch gar nicht zu ihrem Wesen gehörte, zum Vorschein kommt, und wenn sich mit dieser reinen Natürlichkeit die Widerspenstigkeit der Begierde gegen die Vernunft ja soll vertragen können, an der Natur selbst für eine Störung haften, welche wahrhaft und eigentlich den Charakter der Sünde hätte? Damit aber wird die Bestimmung der Schuld begründenden Erbsünde gänzlich auf die unmittelbare Zurechnung des Adamitischen Falles zurückgebrängt, so daß diese Zurechnung ohne alle reale Grundlage wie in der Luft schwebt. Die lautere Urschuld findet sich mit einer Schuld behaftet, und die reine Natur, das unentweichte Geschöpf Gottes, soll sich vor ihrem Schöpfer als verdammtlich erkennen. Allein wird sie, ohne in sich selbst eine Störung anzutreffen, die sie als Sünde betrachten muß, sich jener Urschuld wirklich als ihrer eignen bewußt werden können? Gewiß nicht, sondern sie muß ihr immer als eine fremde, äußerliche, eben bloß zugerechnete

\*) De amiss. gr. l. V, c. 16. Vgl. Baur's Bemerkungen über das Verhältniß dieser Theorie zu Bellarmin's Ansicht, der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus, zweite Ausg. S. 91 f. Daß übrigens Bellarmin Unrecht hat die Theorie des Catharinus als eine vereinzelte Meinung zu behandeln und gegen ihn die Entscheidung des Tridentinischen Concils geltend zu machen, ist daraus zu ersehen, daß nach Paul Sarpi (a. a. O. S. 192 f.) Catharinus seine Ansicht nicht bloß auf dem Concil ausführlich entwickelte, sondern auch auf die Abfassung der Dekrete über die Erbsünde bedeutenden Einfluß ausübte. Er gründete seine Vorstellung von der unmittelbaren Zurechnung der Adamitischen Sünde auf die Annahme eines Bundes, welchen Gott mit Adam als Repräsentanten des ganzen menschlichen Geschlechts geschlossen. Vgl. auch Chemnik's Examen Conc. Trid. P. I, p. 204 f. Baumgartens Polemit, Th. 3, S. 501 f.

erscheinen, und das Band zwischen Adams That und der Urschuld, die sie in sich anerkennen soll, wird in ihrem Bewußtsein nur der unergründliche Beschluß des göttlichen Willens, dessen Gerechtigkeit eine schlechterdings geheime ist, bilden \*).

Der Vorzug der Lehrart, welche seit der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts in der Lutherischen Theologie die herrschende geworden ist, ist im Zusammenhange dieser dogmatischen Entwicklung nicht zu verkennen. Sie hat für die mittelbare Zurechnung des Sündenfalles eine reale Grundlage an dem positiven Charakter der natürlichen Verderbtheit, vermöge dessen sie diese entschieden als Störung der Natur festzuhalten im Stande ist. Durch die unmittelbare Zurechnung aber vermag sie begreiflich zu machen, wie Angebornes zugleich Schuld sein kann.

Quenstedt, den wir als einen der vornehmsten Vertreter dieses Dogmas von der unmittelbaren Zurechnung des Sündenfalles unter den Lutherischen Theologen ansehen dürfen \*\*),

\*) Es ist merkwürdig, wie hier das Extrem der katholischen Lehrart mit dem Extrem der reformirten Ansicht, welches alle Folgen des Sündenfalles für Adams Nachkommen lediglich unter den Gesichtspunkt der Strafe des gerechten Gerichtes Gottes zu stellen liebt, zusammentrifft. Auf dem Gegensatze gegen jene Lehrart beruht das Zurücktreten der unmittelbaren Imputation bei den ältesten Lutherischen Dogmatikern, Chemnitz, Hutter, auch noch bei Gerhard (vgl. auch die Apologie der Augsburgerischen Confession S. 51), und aus ihm ist es zu verstehen, wenn sich Regid. Hunnius, auf den sich Placcus besonders für seine Ansicht beruft, de imput. pecc. Ad. p. 20 und öfter, gegen die unmittelbare Zurechnung des Sündenfalles erklärt in den quaestiones et responsiones de peccato zu Anfang — Opera lat. tom. I, p. 445. Später änderte sich die Stellung der Gegensätze; als die Socinianische und Arminianische Verneinung aller Zurechnung des Sündenfalles um sich griff, mußte sich die Lutherische Theologie überzeugen, daß sich die mittelbare Zurechnung nicht behaupten lasse, wenn die unmittelbare aufgegeben werde.

\*\*\*) Eigentlich ist es wohl, wie ich aus Ribets Sammlung der testimonia de imputatione primi peccati (Opera tom. I, p. 815 f.) er-



hat richtig erkannt, daß auch in den Bedingungen der besondern Qualität, vermöge deren der Sündenfall das ganze menschliche Geschlecht auf diese zwiefache Weise mit Schuld belasten soll, beide Seiten des Verhältnisses, die reale und die ideale Einheit des Geschlechtes mit dem Stammvater, aufgezeigt und auf einander bezogen werden müssen. Adam ist ihm in doppeltem Sinne das Haupt des menschlichen Geschlechtes, das natürliche und das moralische Haupt. Wenn er nun vermöge der ersten Eigenschaft von ihm das inhärente Böse auf die ganze Nachkommenschaft durch die Fortpflanzung sich ausbreiten, vermöge der zweiten Eigenschaft aber, die ihn zum Repräsentanten aller seiner Nachkommen macht, seine Thatfünde (ihrem Roatus nach) auf dieselben übergehen läßt, so will er doch Beides durchaus nicht von einander getrennt wissen, sondern nur insofern als Adam natürliches Haupt ist oder, wie er es auch ausdrückt, *radix et stirps, principium naturale et seminale totius generis humani*, konnte er auch das moralische Haupt sein, das *principium repraesentativum, in quo et conservarentur et perderentur concessa dona et privilegia* \*).

Aus dem Standpunkte dieser dogmatischen Theorie wird es demnach als eine Einseitigkeit betrachtet werden müssen, wenn Thomas von Aquino in der *Summa contra gentiles* die Zurechnung der Erbsünde nur darauf gründet, daß alle Menschen als Ein Mensch gerechnet werden vermöge der Theilnahme an der gemeinsamen Natur, welche der Sündenfall in Adam

p. 447.

---

siehe, der Wittenberger Theolog Balthasar Reischer, der unter den Lutherischen zuerst dieß Dogma genauer entwickelt hat und dessen Sätze sich Quenstedt zum Theil wörtlich aneignet. Aber seine *disputationes de anthropologia sacra* sind mir leider nicht zur Hand.

\*) Vgl. mit der 7ten quaest. in sect. 2 die 19te, 20te und 30te thesis in sect. 1 des Kapitels de peccato.

verberbt hat \*). Und in der That ist leicht einzusehen, daß diese Art die Zurechnung des Sündenfalles für Adams Nachkommen zu begründen uns nothwendig zu jener Naturansicht, die uns die Erbschuld durch die organische Einheit des menschlichen Geschlechts begreiflich machen will, zurückführen würde; daß aber diese den Begriff der Zurechnung und Schuld nicht wirklich herausbringt, davon haben wir uns zur Genüge überzeugt. Muß diese Imputationslehre, wenn man ihr auch alle ihre Voraussetzungen zugiebt, doch selbst anerkennen, daß die Nachkommen Adams an seinem Fall nicht actu und in eigener Person Theil genommen\*\*), so vermag sie auch niemals zu erklären wie die Adamskinder in diesem Fall, oder nach dem Begriff der mittelbaren Zurechnung doch durch diesen Fall, actu und in eigener Person schuldig und vor Gott verdamulich werden sollen. Denn sich mit mehreren scholastischen (auch altprotestantischen) Theologen darauf berufen, daß die Nachkommen in ihrem individuellen Sein doch nicht bloß *potentia*, sondern *actu* sündig sind, heißt jene Annahme nicht erklären, sondern die Vorstellungen im Kreise herumführen. Auch würde, wenn man die Zurechnung des Sündenfalles lediglich darauf gründen will, daß bei seinem Eintreten die menschliche Gattung oder Natur ausschließlich in den Stammältern vorhanden ist und somit alle Individuen derselben potentiell (*virtualiter* nach Thomas Ausdruck) in ihnen existiren, den Nachkommen derselben nicht bloß ihr Sündenfall, sondern auch ihre folgenden Sünden vor Erzeugung derjenigen Kinder, von denen diese Nachkommen abstammen mögen, ja es

\*) Lib. IV, cap. 52, 1. Vgl. Summa theol. II, 1, qu. 81, art. 1.

\*\*) Nach Anselms Formeln in der Schrift *de conceptu virginali et originali peccato*: In illo causaliter sive materialiter velut in semine fuerunt, in se ipsis personaliter sunt —; in illo non alii ab illo, in se alii quam ille. In illo fuerunt ille, in se sunt ipsi. Fuerunt igitur in illo, sed non ipsi, quoniam nondum erant ipsi.

würden Letzteren auch die Sünden aller ihrer Vorfahren unter gleicher Einschränkung zuzurechnen sein. Wenn Thomas da-  
wider scharfsinnig einwendet, daß nur die erste Sünde die Natur verderbe, alle folgenden Sünden Adams und aller seiner Nach-  
kommen dagegen nur die Person\*); so ist unter den Voraus-  
setzungen, auf denen diese ganze Betrachtungsweise ruht, soviel  
zugugeben, daß die erste Sünde in der zeitlichen Entwicklung des  
menschlichen Geschlechts eben als Wendepunkt einen mächtiger  
führenden Einfluß auf die menschliche Natur ausüben mußte  
als alle folgenden; aber soll sie doch sonst den folgenden Ver-  
fälschungen wesentlich gleichartig sein als eine neben andern, so  
könnte ihr jener verderbende Einfluß nur dann ausschließlich  
zukommen, wenn das aus ihr entspringende Verderben der Natur  
ein absolutes wäre, was Thomas selbst keinesweges behauptet\*\*).

— Das: in quo (Adamo) omnes peccaverunt, gesetzt selbst es  
wäre die richtige Übersetzung der Worte: ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον,  
Röm. 5, 12, würde dieser Theorie doch schon darum keine ent-  
scheidende Hilfe leisten, weil es immer noch unbestimmt lassen  
würde, vermöge welcher Eigenschaft des Stammvaters seine Sünde  
zugleich unmittelbar als die Sünde aller seiner Nachkommen  
zu betrachten wäre. Noch weniger kann sie sich natürlich auf  
das dem Stamm Levi in Abrahams Lende zugeschriebene Thun,  
Hebr. 7, 10, stützen, wie denn von dieser Stelle überhaupt Bleek  
getwiß mit Recht urtheilt, daß sie vom Verfasser selbst nur als  
ein argumentum ad hominem gemeint sei\*\*\*). —

Nicht minder aber muß es von dem obigen Standpunkte

\*) Summa II, I, qu. 81, art. 2.

\*\*) Auch Augustinus nicht, weshalb er auch nach seinem eignen  
Geständniß im Enchiridion c. 13 (47) keine Lösung für diese Schwierig-  
keit hat.

\*\*\*) Kommentar zum Br. a. d. Hebr. B. 3, S. 348. Vgl. Delitzsch  
Kommentar 3. Br. an die Hebr. S. 284 f.

aus als Einseitigkeit erscheinen, wenn in der Begründung der unmittelbaren Imputation des Sündenfalles, wie zuweilen in der Föderaltheologie geschehen ist, Adam so ausschließlich als moralisches Haupt aufgefaßt wird, daß seine Eigenschaft als natürlicher Stamm des menschlichen Geschlechtes durch das göttliche Belieben, welches ihn zum Repräsentanten desselben gemacht hat, zur Bedeutungslosigkeit herabgesetzt wird. Es ist dann an sich betrachtet eine Zufälligkeit, daß grade an das Handeln dieses Individuums eine Entscheidung über Seligkeit und Verdammniß des menschlichen Geschlechtes geknüpft sein sollte; ja insofern man erwarten müßte, daß mit dem Zurücktreten der Seite des Naturzusammenhanges die Seite des freien Vertrages und deren Bedingungen desto bestimmter hervorträten, scheint Niemand ungeeigneter zu solcher Stellvertretung als eben das erste Menschenpaar, indem es von keinem einzigen andern Individuum damit beauftragt werden konnte.

very neat. ||

Inbessen sind hiermit auch schon die Schwierigkeiten angedeutet, von denen auch die beide Seiten zusammenfassende Theorie trotz ihres relativen Vorzuges von jenen Ansichten getroffen wird. Soll sie sich behaupten können, so kommt es offenbar besonders darauf an die innige Einheit aller Nachkommen mit ihrem Stammvater nachzuweisen, aber eine solche Einheit, die uns eine wirkliche Beteiligung ihres Willens an Adams Willensentscheidung denkbar macht. Wir finden für diese Einheit bei Quesnebe die stärksten Bezeichnungen. Er schreibt nach den bekannten Ausdrücken des Ambrosius und Augustinus der ganzen menschlichen Gattung eine Existenz in dem Erstgeschaffenen zu und betrachtet alle Nachkommen desselben gradezu als das Kollektivsubjekt seiner ersten Sünde\*); in seinem Willen hätten die Willen aller seiner Nachkommen gelegen\*\*); ja er

\*) A. a. O. sect. 1, thes. 19 (p. 53).

\*\*) A. a. O. sect. 2, qu. 7 (p. 112).

bedient sich sogar der seltsamen Ausdrucksweise, daß in den ersten Altern den Nachkommen derselben die ursprüngliche Gerechtigkeit gegeben sei, durch welche diese nicht bloß das Gesetz vom Baume der Erkenntniß, sondern auch den ganzen Delalog hätten halten können\*). Worauf soll aber diese Einheit, vermöge deren unser Wille bei Adams That wirklich mit dabei gewesen wäre, beruhen? Daß sie durch keine der beiden Theorien, weder durch die physikalische noch durch die juridische, begründet wird, hat ihre Prüfung gezeigt; aber auch die Zusammenstellung zweier unzulänglicher Grundlagen liefert uns keine zulängliche Basis; denn da die Möglichkeit der Repräsentation des ganzen Geschlechtes durch Adam eben dadurch bedingt sein soll, daß er das natürliche Haupt desselben ist, so kommt doch am Ende Alles darauf zurück, ob dieses letztere Verhältniß jene unmittelbare Theilnahme aller menschlichen Willen am Sündenfalle zu begründen vermag. Ober sollte dennoch die moralische Repräsentation der ganzen Gattung durch Adam für sich genommen eine selbstständige Bedeutung haben, durch die sie den von uns erkannten Mangel des Naturverhältnisses in Beziehung auf die Begründung jener Theilnahme zu ergänzen vermöchte — wie denn allerdings Quenstedt rückfichtlich der unmittelbaren Imputation das entscheidende Gewicht auf den Begriff des *caput morale* legt —? Allein das vermöchte sie nur dann, wenn sich als ihre Voraussetzung eine ausdrückliche Bevollmächtigung Adams durch alle übrigen Menschen in diesem großen Handel sie mit zu vertreten aufzeigen ließe, so daß dann das eigenthümliche Naturverhältniß Adams zu allen übrigen Menschen nur die *conditio sine qua non*, der Auftrag aber der positive Grund für das unmittelbare Schuldigwerden derselben durch den Sündenfall wäre. Da nun dergleichen Niemand wird behaupten wollen, so ist es auch nicht

\*) A. a. O. sect. 2, qu. 7 (p. 113).

möglich durch Adams Eigenschaft als angeblichen Bundeshauptes des menschlichen Geschlechtes den Mangel seiner Eigenschaft als natürlichen Stammhauptes desselben in Beziehung auf die unmittelbare Zurechnung des Sündenfalls wirklich zu deuten. —

Um die erstere Eigenschaft Adams und ihre Folgen für die Verschuldung seiner Nachkommen zu stützen, haben ältere und neuere Theologen an die göttliche Allwissenheit erinnert, vermöge deren Gott erkannt habe, daß jeder andere Mensch an Adams Stelle eben so gehandelt haben würde, woraus sich das göttliche Recht ergebe Adams Ungehorsam allen seinen Nachkommen zuzurechnen \*). Wenn nun Schleiermacher eine allgemeine Zurechnung der ersten Sünde annimmt, beruhend auf dem Bewußtsein, daß, welches menschliche Individuum auch das Loos getroffen hätte das erste zu sein, es ebenfalls die Sünde würde begangen haben\*\*), so hängt dieß bei ihm zusammen mit der Behauptung einer nicht erst durch einen Fall entstandenen, sondern überall und immer der menschlichen Natur anhaftenden Ursündlichkeit, aus welcher mit Nothwendigkeit die wirkliche Sünde hervorgeht\*\*\*), und in diesem Zusammenhange ist jene Annahme wohl begründet. Wird dagegen die Vorstellung einer ursprünglich reinen menschlichen Natur zum Grunde gelegt, welche wohl die allgemeine Möglichkeit des Bösen, aber keine Dispo-

\*) Vgl. z. B. Baumgartens evangelische Glaubenslehre, B. 2, S. 352 f. Seiler will sogar wissen, daß jeder andre Mensch, wenn ihn Gott zum Stammvater gemacht hätte, noch mehrere Übel als Adam über das menschliche Geschlecht gebracht haben würde; was er daraus beweist, daß Gott ihn eben nicht zum Stammvater der Menschen gesetzt hat! a. a. O. S. 106. Unter neuern Theologen meint z. B. Kern a. a. O. S. 25, es könne wohl Keiner die Kühnheit haben zu behaupten, daß irgend ein Andern an Adams Stelle anders gehandelt hätte — freilich im Widerspruch mit dem, was sonst über die Bedingungen der Schuld bei ihm vorkommt.

\*\*) Glaubenslehre S. 72, 6 (B. 1, S. 446).

\*\*\*) Ebenda S. 445.

fiction dazu, keine Sündhaftigkeit an sich getragen, wird damit anerkannt, daß der erste Mensch die vollkommenste Freiheit zum Guten besaß und die Versuchung zum Bösen mit Leichtigkeit hätte überwinden können, so erscheint die Behauptung, daß unter allen den Millionen menschlicher Persönlichkeiten keine einzige im gleichen Falle anders würde gehandelt haben, als eine völlig willkürliche und grundlose. Nur dann wäre man dazu berechtigt, wenn man den Zustand der menschlichen Natur, der ja eben erst durch den Sündenfall entstanden sein soll, wieder zur Voraussetzung des Sündenfalls machen dürfte. — Wäre es übrigens, den Begriff der sogenannten mittlern Erkenntniß Gottes als haltbar vorausgesetzt, statthaft, aus ihr die Zurechnung der Adamitischen Sünde zu Schuld und Verdammniß für alle seine Nachkommen herzuleiten, so ließe sich dadurch eben so gut die Annahme begründen, daß Gott unbeschadet seiner Gerechtigkeit die Menschen unmittelbar, die Einen in die Seligkeit, die Andern in die Verdammniß hätte hineinschaffen können, weil er vorausgesehen, daß, im Fall er ihrem Willen die Selbstentscheidung zwischen dem Guten und Bösen überlassen hätte, die Einen der Seligkeit, die Andern der Verdammniß sich würdig gemacht haben würden\*).

\*) Andre Vertheidigungsgründe der Zurechnung des Sündenfalles, wie die Berufung auf menschliche Verhältnisse, in denen auch oft genug die Kinder für das Verbrechen des Vaters mitbüßen müßten, brauchen wir bei ihrer gänglichen Haltlosigkeit nicht näher zu erörtern. Zwingli und die Arminianer haben sich dieser Analogien auch bedient, aber mit richtigerer Einsicht in ihre Natur grade um dadurch zu zeigen, daß hier nicht von Schuld, sondern nur von einem Unglück die Rede sei. Zu diesen ganz haltlosen Versuchen jene Zurechnung zu retten gehört auch der Gedanke, daß, was etwa zur strengen Gerechtigkeit derselben fehle, dadurch ergänzt werde, daß ja Gott allen Menschen in Christo die Erlösung von den Folgen dieser Zurechnung darbiete, vgl. z. B. Rosheims Elem. theol. dogmat. p. 498. Seiler a. a. O. S. 101. Nach dieser Auf-

Sollen wir uns nun noch bei den dümmernden Gedanken neuerer Speculation aufhalten, die uns die tiefe Wahrheit des Dogmas von der Verschuldung aller Menschen in Adams Fall zu enthüllen versprechen? Die wissenschaftliche Betrachtung hätte wohl das Recht von diesen schwankenden Gestalten, die wie im Nebel erscheinen und verschwinden, erst dann Kenntniß zu nehmen, wenn sie bestimmte, feste Umriffe gewonnen, daß sich ihre wahre Natur und inwiefern sie sich von schon Dagewesenem unterscheiden, erkennen läßt. Indessen vermag vielleicht ein Blick im Vorübergehen uns eine allgemeine Vorstellung zu geben, was von dieser Seite für unser Dogma zu erwarten steht.

Es ist in neuester Zeit öfters auf die realistische Auffassung der Gattungsbegriffe als den eigentlichen Schlüssel zu jener Imputationslehre hingedeutet worden. Man müsse eben erkennen, daß es nicht dieses einzelne Individuum, sondern der allgemeine Mensch oder die Gattung sei, welche im Sündenfall handle; und die Bestimmung, die sie sich da gegeben, müsse nun natürlich nach ihrem ganzen Gehalt in allen Individuen der Gattung sich verwirklichen. Es kann dieß in dem Sinne gesagt sein, in welchem bei ältern Theologen sich ähnliche Ausdrucksweisen finden, daß die menschliche Natur zu Anfang in zwei Individuen beschlossen sei und mithin, wenn diese durch ihren persönlichen Willen ihre eigne Natur verderben und mit Schuld beladen, damit der menschlichen Natur überhaupt das Gepräge des Verderbens und der Schuld aufgedrückt werde\*). Es kann

---

fassung würde die göttliche Anordnung der Erlösung des gefallenen Menschengeschlechtes eben so sehr eine Selbsterlösung Gottes von einem an den Menschen begangenen Unrecht sein.

\*) Darüber geht auch, genau genommen, die Anwendung nicht hinaus die der scharfsinnige Realist Odo von Cambrai im zweiten Buch seiner Schrift de peccato originali von dieser Theorie macht, um mit ihrer Hilfe die Theilnahme der Nachkommen Adams an seiner Sünde zu erklären.



aber auch so verstanden werden, wie es bei Hegel zu verstehen ist, daß die Sünde im Begriff des Menschen liege, daß es dem Menschen wesentlich sei sich die Verwirklichung seines Begriffes durch die Sünde zu vermitteln, und daß er eben darum sie als sein innerstes Eigenthum und in diesem Sinne als seine Schuld anzuerkennen habe. In beiden Fällen ist es nach den so eben und in frühern Untersuchungen gewonnenen Resultaten nicht mehr nöthig gegen die obigen Sätze zu streiten.

Doch es ist vielleicht noch eine dritte Auslegung jener Sätze möglich. Göschel findet die wahre, der Scholastik selbst noch nicht zum Bewußtsein gekommene Bedeutung des Realismus darin, daß dem Gattungsbegriff des Menschen wirkliche, selbstständige Persönlichkeit, vor und unabhängig von seiner zeitlich successiven Verwirklichung in den persönlichen Individuen, zukomme\*). Göschel wendet diesen Gedanken nur auf die Christologie an; Christus ist ihm der Ur Mensch, der Begriff der Menschheit schlechthin, der eben als solcher Subjekt, näher Person ist; Adam dagegen ist ihm „nur der — analytische und synthetische — Anfang der werdenden Menschheit, *humanitas implicita*“\*\*). Soll indeffen die Auffassung des Sündenfalls als eines Thuns der Gattung einen von jenen beiden Vorstellungen unterschiedenen Sinn haben und soll sie dazu dienen den Hauptstoß an dem kirchlichen Dogma von der Erbsünde, die im Begriffe der Erb-Schuld unmittelbar vorliegende Anti-

---

Daß das universale, die *species humana*, für sich betrachtet gesündigt, sich verändert habe, lehnt er als eine absurde Vorstellung ab; gesündigt haben die beiden Personen, Adam und Eva, und nur darum, weil es damals außer ihnen noch keine menschliche Natur oder Substanz gab, haben sie durch ihre Sünde auch die menschliche Natur verderbt. *Bibliotheca maxima Patrum* tom. XXI, p. 232.

\*) Beiträge zur speculativen Philosophie von Gott und dem Menschen und von dem Gottmenschen, S. 58 f. vgl. mit S. 100—172.

\*\*) A. a. O. S. 167.

nonie zwischen dem Fremden, von außen her auf uns Übertragenen und dem Eigenen, uns selbst Zuzurechnenden, zu heben, so müßte man jenen in der Gesamtheit der Individuen sich empirisch verwirklichenden und zugleich in sich persönlich existirenden Begriff der Menschheit eben als Subjekt des Sündenfalles betrachten dürfen; wobei es denn freilich nicht zu vermeiden sein würde die Erzählung der Genesis als einen Mythos, etwa entsprungen aus einer dunkeln Ahnung jenes transcendentes Vorganges, aufzufassen. Aber es ist klar, daß die Anwendung des so verstandenen Realismus auf den Sündenfall, indem sie für jene Schwierigkeit eine Art von Lösung giebt, sofort in viel schlimmere Verwickelungen geräth. Denn wenn hiernach die Sünde eine in den realen Begriff der menschlichen Gattung selbst, sei es immerhin durch eine ewige Selbstthat desselben, verflochtene Bestimmung ist, welche darum in allen zeitlichen Individualisirungen der Gattung mitgesetzt sein muß, so wird nicht bloß der sündlose Erlöser, dieses historische Individuum Jesus, Christus, zur Unmöglichkeit\*), sondern es ist dann überhaupt an ein Frei-

\*) Von dieser Schwierigkeit wird freilich auch die Art, wie die Scholastik und die lutherische Theologie den Realismus zur Erklärung der Zurechnung brauchte, getroffen, da ja auch Christus nach seiner menschlichen Natur virtualiter und seminaliter in Adam, dem Stammvater der Maria, gewesen sein muß. Denn wenn Letztere zur Beseitigung dieser Infranz den Satz so zu fassen pflegt: In Adam haben seine Nachkommen gesündigt, sofern sie durch die natürliche Fortpflanzung von ihm abstammen, so ist dieß eben nur eine dem Dogma von der Sündlosigkeit Christi zu Liebe äußerlich angefügte Einschränkung, die in dem Begriff der Sache selbst gar keinen innern Grund hat. Durch die Reflexion auf diese Schwierigkeit findet sich z. B. Hugo a St. Victore bewogen das: in Adamo omnes fuerunt originaliter, als Grundlage der Zurechnung aufzugeben, vgl. cap. 31 des tractatus theologicus in den Werken des Hildebert von Mans. (Ich citire in Ermangelung der Werke Hugos diesen Traktat, da seine Identität mit dessen Summa sententiarum durch Liebner erwiesen ist.)

werden des Menschen von der Sünde nicht zu denken; man müßte denn etwa den Widerspruch annehmlich finden, daß der Mensch sich zugleich als Sünder und als sündlos, als ersten und als zweiten Adam gesetzt hätte. Bei der hiermit sich ergebenden Unfähigkeit dieses Gedankens für die Auflösung unsers Problems etwas zu leisten haben wir nicht erst nöthig die gänzliche Unhaltbarkeit seiner metaphysischen Grundlage, der Vorstellung, daß der Gattungsbegriff selbst in ewiger Realität als persönliches Subjekt in sich existire und doch wieder in allen menschlichen Persönlichkeiten sich immerfort zeitlich realisire, nachzuweisen. —

Wenn hiernach auch die Theorie von der unmittelbaren Theilnahme aller natürlich erzeugten Nachkommen Adams an seinem Fall der Forderung nicht genügt das Fremde und von außen her Empfangene, wie es im Begriff der Erbsünde liegt, zugleich als das Eigene aufzuzeigen und so mit der in die menschliche Natur verwachsenen Wurzel aller Sünde die persönliche Verschuldung zu vermitteln, so müssen wir anerkennen, daß das Dogma von der Erbsünde in der Gestalt, die ihm unsre ältere Theologie gegeben hat, nicht zu halten ist. —

Vergegenwärtigen wir uns das innere Verhältniß dieser Momente im religiösen Bewußtsein, so sollten wir meinen, die Schwäche des Dogmas müsse sich zur Zeit seiner allgemeinen Herrschaft im Leben der protestantischen Kirche auch praktisch in bedenklichen Folgen geoffenbart haben. Die Theorie von der unmittelbaren Zurechnung des Sündenfalls vermag die im sittlichen Bewußtsein gegründete Überzeugung, daß, was schlechterdings jenseits unsrer eignen Willensentscheidung liege, auch jenseits unsrer eignen Verschuldung liegen müsse, nicht zu beschwichtigen. Ist aber so die von Anfang unsers Daseins gegebene, in unsre Natur eingewurzelte sittliche Störung von unsrer Selbstverschuldung ausgeschlossen, so lehrt sich das Verhältniß

ic. H.  
Begriff:  
Mensch.

sofort um; der Sündenfall der ersten Menschen mit der aus ihm entspringenden Verderbniß der Natur, weit entfernt in ihren Nachkommen Schuld zu begründen, wird vielmehr zu einem entschuldigenden Moment für ihre wirklichen Sünden\*). Und dieß eben ist der Punkt, von dessen praktischer Gefährlichkeit man sich besonders bei den Dogmatikern überzeugen kann, welche wie Michaelis\*\*) das natürliche Verderben ausdrücklich aus diesem Gesichtspunkte betrachten. Und diese Gefahr muß sich natürlich um so höher steigern, je größere Macht und Tiefe dem natürlichen Verderben zugeschrieben, je entschiedener das Hervorgehen wirklicher Sünde aus ihm als unvermeidlich angesehen wird.

Dennoch beweist das praktisch religiöse Bewußtsein der ältern protestantischen Zeit, wie ihre Agenden, geistlichen Vieder, Erbauungsbücher zur Genüge bezeugen, die Kraft das scheinbar

---

\*) Neuerlich ist zuweilen die Meinung gehört worden, man müsse die natürliche Sündhaftigkeit selbst einerseits, insofern sie doch eine Bestimmung unsers eignen Daseins sei, als Schuld und Gegenstand der Selbstanklage, andererseits, insofern sie doch ein von anderwärts her Empfangenes sei, zugleich als einen relativen Entschuldigungsgrund des wirklichen Sündigens gelten lassen. Allein dieß ist ein offener Widerspruch; der Grund unsrer Schuld kann nicht zugleich der Grund unsrer Entschuldigung sein; denn jene beiden Insofern drücken nicht real verschiedene Beziehungen aus, sondern lösen sich im Zusammenhange dieser Ansicht sofort in einander auf; diese Sündhaftigkeit ist nur ein wirklich Empfangenes für uns, insofern sie in uns ist, und sie ist nur wirklich in uns, weil wir sie von der bestimmenden Macht allgemeiner, aber uns als Individuen stehender Potenzen empfangen. Betrachtet man einmal die natürliche Sündhaftigkeit, insofern sie in dem Individuum ein Bestimmtes ohne sein Zutun ist, als ein die Schuld der wirklichen Sünde milderndes Moment, so läßt sich auch, wenn man die Schuld in der Sünde nicht überhaupt aufgeben will, der Nothwendigkeit schlechterdings nicht ausweichen eine von dieser natürlichen Sündhaftigkeit unabhängige Grundlage der Verschuldung in einer Selbstthat des Individuums, die nicht Folge jener Sündhaftigkeit ist, aufzuzeigen.

\*\*) Gedanken von der Sünde und Genugthuung S. 61. 62.

Widersprechende innig zusammenzufassen, die Anerkennung einer angeborenen Sündhaftigkeit als der Quelle aller wirklichen Sünden und das Gefühl eigener Verschuldung; und wenn es für das erste Moment selbst keinen so schroffen Ausdruck nicht scheut, wie ihn in dem Liede des Lazarus Spengler: Durch Adams Fall ist ganz verderbt menschlich' Natur und Wesen u. die dritte Strophe hat:

Wie uns nun hat ein' fremde Schuld  
In Adam All' verdhnet,  
Also hat uns ein' fremde Schuld  
In Christo All' verdhnet —

so wird doch diese erbliche Sündhaftigkeit nur äußerst selten als ein die Schuld der wirklichen Sünde milderndes Princip, als ein Beweggrund für die vergebende Gnade Gottes gebraucht, wie etwa in dem wahrscheinlich von Bartholomäus Ringwaldt herrührenden Liede: Wend ab deinen Zorn u., in der fünften Strophe:

Sind wir doch — mit Erbünd', Schwachheit, Noth und Tod beladen.  
Warum soll'n wir denn gar zunichte werden  
Im Zorn ohn' Gnaden?\*)

\*) Auch die heilige Schrift gebraucht nirgends die in die menschliche Natur verflochtene Sündhaftigkeit als Entschuldigungsgrund für das wirkliche Sündigen der Menschen. Über den Zusammenhang von Ps. 51, 7 vgl. oben B. 2, S. 389 f. — Ps. 78, 39. 103, 14 wird als Motiv der sündenvergebenden Barmherzigkeit Gottes die Hinfälligkeit und Gebrechlichkeit des menschlichen Lebens angegeben — nämlich in diesem Sinne, daß, wenn seine Gnade säumte sich in ihren wohlthueden Erweisungen den ihre Sünde Bereuenden zuzuwenden, sie dieselben nicht mehr unter den Lebenden antreffen würde. Am scheinbarsten begünstigt diese Vorstellung im A. T. Gen. 8, 21. Indessen steht doch der hier gewählte starke Ausdruck, namentlich verglichen mit 6, 5, sehr wenig nach einer entschuldigenden Absicht aus. Ist das  $\gamma$  hier in kausalem Sinne und nicht vielleicht, wie Gen. 3, 19 an erster Stelle, als nota relationis zu nehmen, so begründet der Satz den vorhergehenden insofern, als er dasjenige enthält, was Gott an sich wohl

Indem so das religiöse Bewußtsein das, was das Dogma als ein überkommenes darstellt, unmittelbar zugleich als ein vom Individuum Selbstverschuldetes auffaßt, hebt es das Fremde im Begriff der Erbsünde auf durch die innigste Aneignung. So scheint es praktisch die Antinomie zu lösen, die allen Bemühungen des Dogmas widersteht. Und in der That wird die richtige Entwicklung der Lehre in dieser Auflösung ein Moment tiefer Wahrheit anzuerkennen haben; ja man braucht die Grundbestimmungen derselben eigentlich nur entschieden festzuhalten, um sich an ihrem Faden aus dem Labyrinth herauszufinden; aber dem Dogma in der Gestalt, in welcher wir es bisher kennen gelernt, ist damit nicht geholfen.

Sp. 471  
472

Jedoch die Vertheidiger der Lehre in dieser Gestalt könnten das dogmatisch Unbefriedigende der Theorie von der unmittelbaren Zurechnung des Sündenfalles und die noch größere Unzulänglichkeit der früher berückichtigten Theorien wohl anerkennen und

bewegen könnte die Erde auch ferner zu schlagen um des Menschen willen. — Die entgegengesetzte Ansicht vgl. in Böhm's bibl. Theol. B. 1, S. 238. — Im N. T. scheint Paulus die in der menschlichen Natur wurzelnde Sünde als Minderung oder gar Aufhebung der persönlichen Verschuldung geltend zu machen Röm. 7, 17. 20 (*οὐκ ἐστὶ ἐγὼ — ἀλλ' ἡ οὐκ οὖσα ἐν ἐμοὶ ἀμαρτία*). Und in der That würden wir diese Stellen in einem solchen Sinne auffassen müssen, wenn sie von dem Menschen ganz allgemein handelten. Aber sie beziehen sich, wie schon früher bemerkt wurde (Th. 1, S. 268), auf einen solchen Zustand des Menschen, in welchem schon ein aufrichtiges Streben nach Gerechtigkeit und damit, bis zur Befreiung desselben von seinen Hemmungen durch die Erlösung, ein Zwiespalt zwischen dem innersten Zuge des Willens und der gesammten Gestalt des Lebens erwacht ist, B. 15. 18. 23. Der Sinn ist demnach dieser: Ist es erst zum Hervortreten dieses Zwiespalts gekommen, dann steht unser eigentliches Ich nicht mehr auf der Seite der Sünde, sondern auf der Seite Gottes und seines Gesetzes, vgl. B. 16. 21; dann empfindet es die herrschende Macht der Sünde als eine ihm angethane Gewalt.

dennoch die Lehre für völlig gesichert halten durch ihre Grundlage in der heiligen Schrift. Möge die Theologie eine Versöhnung der scheinbar widerstreitenden Bestimmungen nicht zu Stande bringen, nach der Schrift müsse einmal Beides auf gleiche Weise behauptet werden, eine in unsre Natur verwebte, von Adams Fall herrührende Sündhaftigkeit, die alle Menschen zu Sündern mache, Röm. 5, 12—19, und ein Befastetsein aller Nachkommen Adams mit eigener persönlicher Verschuldung.

Die eben angeführte Stelle ist nicht bloß der Hauptstz, sondern streng genommen das einzige neutestamentliche Zeugniß für den ursächlichen Zusammenhang der Sünde Adams mit der Sünde seiner Nachkommen. Auf eigenthümliche Weise soll dieser Zusammenhang durch ἐφ' ᾧ πάντες ἡμαρτον B. 12 bezeichnet sein. Es ist von ältern und neuern Vertretern des Dogmas in seiner altprotestantischen Ausbildung behauptet worden, daß, wenn man auch ἐφ' ᾧ nicht durch: in quo, auf Adam bezogen, überseze, sondern als Konjunktion fasse und mit Luther durch „dieweil“ überseze, doch nach dem Zusammenhange, in welchem der Satz stehe, zu ἡμαρτον — ἐν ᾧ ἁδάμ ergänzt werden müsse\*). Denn, sagen die ältern Theologen, da der Tod auch über neugeborne und ungeborne Kinder herrscht, welche noch nicht in eigener Person gesündigt haben, so muß das Sündigen, welches hier allen dem Tode unterworfenen Menschen zugeschrieben wird, die Theilnahme an Adams Ursünde sein. Wollte man, ist neuerlich hinzugesetzt worden, ἡμαρτον von dem wirklichen Sündigen der Einzelnen verstehen, so würde der Tod nicht als eine Folge des Zusammenhanges Aller mit dem Haupte der

\*) Vgl. Quenstedt a. a. O. sect. I, th. 30 (p. 58). Buddeus institut. theol. dogm. I. III, c. II, §. 13 (tom. 1. p. 568), und aus neuerer Zeit eine Abhandlung der Evang. Kirchenzeitung über die Erbsünde 1831, No. 49, S. 388 f.

x Why should we not translate ἐφ' ᾧ — under banality of which,  
 sc. death; — under condition of which, — all sinned who have sinned  
 whether "in Adam" or not; — though it seems clear enough that  
 496  
 St Paul means that all men were involved in sin by Adam's Sin.

Die Worte **Gattung**, auf welchen doch das ὅστος hinweise, erscheinen, sondern  
 are an als eine Folge der Handlungen jedes Einzelnen. Auch lasse  
 allusion to sich nicht einsehen, wozu der in B. 13 und 14 geführte Beweis,  
 ἐ: n. 2. 17. daß alle Menschen an der Sünde Adams Theil genommen,  
 dienen solle, wenn das: sie haben gesündigt, B. 12, von wirt-  
 lichen Sünden zu verstehen sei.

Enthielte nun B. 13 und 14 wirklich einen solchen Beweis,  
 so würde freilich in dem vorangehenden Satze diejenige Bestim-  
 mung stillschweigend zu ergänzen sein, durch welche die Thesis  
 erst vollständig würde (in Adam). Allein jenen Beweis kann  
 man in B. 13 und 14 gewiß nur dann finden, wenn man eben  
 schon bei πάντες ἡμᾶστων in Gedanken ergänzt hat: ἐν Ἀδάμ.  
 Indessen wenn man diese ganz unhaltbare Stütze auch aufgibt,  
 bleiben die andern Gründe in ihrem Werth. Zwar äußerst  
 auffallend müßten wir es immer finden, daß Paulus bei:  
 x || ἐφ' ᾧ πάντες ἡμᾶστων, die Bestimmung weggelassen haben sollte,  
 auf welcher eigentlich der Accent des Gedankens ruhen würde,  
 um so auffällender, je weniger sie sich aus dem Zusammenhange  
 der Stelle oder der gesammten apostolischen Lehre als etwas  
 ganz von selbst sich Verstehendes ergibt. Soviel aber folgt  
 allerdings aus den beiden ersten Beweisgründen, daß ein Wider-  
 spruch des Apostels mit der offenkundigen Erfahrung und mit  
 sich selbst entsteht, wenn man in dem Satze: ἐφ' ᾧ πάντες  
 ἡμᾶστων, die eigentliche Begründung des unmittelbar Vorher-  
 gehenden findet und ihn dann von den Thatfünden aller Ein-  
 zelnen auslegt. Faßt man dagegen ἐφ' ᾧ in dem früher (Bd. 2  
 S. 428 f.) entwickelten Sinne, so verschwinden die Anstöße jener  
 Auslegung des ἡμᾶστων, die an sich unstreitig als die bei Weitem  
 natürlichste betrachtet werden muß, ganz von selbst.

Wenn demnach der letzte Satz unmittelbar nichts aussagt  
 über den Zusammenhang unsers Sündigseins mit Adams Fall,  
 so liegen doch solche Aussagen in dem anderweitigen Inhalt



dieser Stelle. Zwar die *ἀμαρτία* von einem sündlichen Gange zu verstehen, der durch Adams That in die Menschenwelt eingetreten sei, dazu berechtigen uns die Worte des Apostels keinesweges. Daß ein solcher Gang in der Menschheit vorhanden ist, läßt sich aus der ganzen Stelle B. 12—21 durch Vertnüpfung ihrer einzelnen Sätze sicher folgern; ausdrücklich gelehrt wird es hier nicht. *Ἀμαρτία* fassen wir B. 12 wie B. 13. 20. 21 am natürlichsten mit Schmid\*), Philippi\*\*), Tholud\*\*\*) u. A. als Bezeichnung des Gattungsbegriffes der Sünde überhaupt, zu welchem, wie wir uns früher (Ab. 1, S. 246 f.) überzeugt haben, auch bei Paulus eben so wohl der sündliche Gang und Zustand als die Thatfünde gehört.

Daß nun die Sünde mit Adams Fall in die Welt gekommen ist, Röm. 5, 12, sagt für sich genommen nicht nothwendig mehr als ihr Eintreten in den Willen des ersten Menschen aus. Aber theils die Bestimmung, daß durch Einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen sei, theils das Verhältniß dieses Gedankens zu der Folgerung aus beiden Vorderfällen: *καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διήλθεν*, nöthigt uns zu der Anerkennung, daß in dem *εἰσελθεῖν εἰς τὸν κόσμον* die Vorstellung des Sichausbreitens der Sünde von dem Einen Punkte aus über die Gesamtheit *implicito* enthalten ist. Dasselbe folgt wegen des Zusammenhanges, in den Paulus den Tod mit der Sünde setzt, rückwärts aus der allgemeinen Herrschaft des Todes, welche der Apostel von Adams Sünde herleitet B. 15 und 17. Auch B. 16 und 18 können wir unter dem *κατάκριμα*, welches von Einem ausgehend über Alle gekommen

\*) In den trefflichen „exegetischen Bemerkungen über Röm. 5, 12“ — Tübinger Zeitschrift für Theologie, 1830, S. 4, S. 174.

\*\*) Kommentar über d. Br. P. a. d. R. S. 161.

\*\*\*) Kommentar z. Br. a. d. R. S. 219.

ist, nur den Tod verstehen, den physischen Tod im engsten Sinne und den darauf folgenden und von dem Apostel dabei sicher mitgedachten Zustand der Beraubung und Entblößung, in welchem der Seele die Zerstreung der sinnlichen Erscheinungswelt den innern Zwiespalt nicht mehr verhilft. Auf den Tod beziehen auch die meisten neuern Ausleger das *νεκρώσει*, wiewohl zum Theil so, daß sie dem Begriff des Todes durch übermäßige Ausdehnung die scharfe Bestimmtheit rauben, die er im Zusammenhange dieser Stelle hat. Aber in R. 19 finden Kotze\*) und Tholuc den das unmittelbar Vorhergehende begründenden (*γάρ*) Gedanken, daß durch Adams Ungehorsam die Vielen auch wirklich Sünder geworden seien\*\*). Allein wenn der Apostel diesen in dem Bisherigen noch keinesweges enthaltenen Gedanken hier hätte aussprechen wollen, so müßte man theils eine andre Wortstellung erwarten\*\*\*), theils würde er dann ein andres Zeitwort gebraucht haben als *καθίστασθαι*, welches überhaupt wenig geeignet ist ein Wirklichwerden mit besonderer Betonung der Wirklichkeit zu bezeichnen, am wenigsten aber im Neutestamentlichen Sprachgebrauch, wo *καθίσταται* mit Ausnahme von Apgesch. 17, 15 überall die Bedeutung hat: Jemanden zu einem Amte bestellen, Jemanden oder etwas in einer bestimmten Eigenschaft darstellen, mithin mehr eine deklarative als eine reell verursachende Thätigkeit ausdrückt, vgl. Lit. 1, 5.

\*) Auslegung der Paulinischen Stelle Röm. 5, 12—21, S. 150 f.

\*\*\*) Freilich kommt auch so die unmittelbare Zurechnung der Ältern dogmatischen Theorie, gegründet auf eine wirkliche Theilnahme aller Nachkommen Adams an seinem Falle, aus der Stelle nicht heraus. Gegen den Gebrauch derselben zur Unterstützung jener Theorie bemerkt Taylor nicht mit Unrecht, daß sie ihr vielmehr widerspreche; „denn hätten in Adam, als er sündigte, alle Menschen gesündigt, so würde diese Sünde nicht die Sünde des Einen, sondern von Millionen Menschen gewesen sein.“ Schriftmäßige Lehre von der Erbsünde, in der deutschen Uebersetzung, S. 90.

\*\*\*\*) Vgl. Frigijæ, Pauli ad Romanos epistola, tom. I, p. 342.

Ruc. 12, 14. 42. 44. Apgeſch. 6, 3. 7, 10. 27. 35. Hebr. 2, 7. 5, 1. 7. 28. 8, 8. Matth. 24, 45. 47. 25, 21. 28. Jak. 3, 6. 4, 4. 2 Petr. 1, 8. Dazu kommt, daß man bei dieſer Auffaſſung des Vorderſages auch im Nachſage das *δικαιοι καταστροφονται* im Unterſchiede von der *δικαιωσις ζωης* B. 18 als ein reelles Gerechtwerden im Unterſchiede von der Rechtfertigung verſtehen müßte; was bei den von Paulus gewählten Bezeichnungen ſehr unnatürlich erſcheint. Wir finden uns, da *γὰρ* im Neuteſtamentlichen wie im klaſſiſchen Sprachgebrauch neben der eigentlich begründenden Bedeutung unſtreitig auch die erläuternde hat\*), nicht berechtigt B. 19 ſo aufzufaſſen, daß darin ein Übergang aus dem Gedankentreihe der vorigen Verſe in einen neuen ſtattfände. Was der Apoſtel B. 18 in räthſelhafter und abgebrochener Rede angedeutet hat, ſagt er B. 19 deutlicher und beſtimmter. Die Vielen ſind (gleichſam vor dem göttlichen Richterkruhl) als Sünder durch den Ungehorsam des Einen Menſchen (als beſtimmenden Anfangspunkt der ſündlichen Entwicklung) deſſarirt worden dadurch, daß ſie dem Tode unterworfen worden ſind.

Suchen wir hiernach die dogmatiſche Bedeutung dieſer Stelle in Beziehung auf die Lehre von der Erbfünde zu fixiren, ſo macht ſie zuerſt die allgemeine Herrſchaft des Todes über die Menſchen auf unzweideutige Weiſe von Adams Fall abhängig, vgl. 1 Kor. 15, 21. 22. Inſofern ſie nun aber den Tod wieder als Folge der Sünde darſtellt, ſetzt ſie auch das Sündigen der Nachkommen Adams in realen Zusammenhang mit ſeinem Fall; und eine dogmatiſche Anſicht, die

\*) Rothe hätte dieß um ſo weniger leugnen ſollen, da die zweite Bedeutung ſo leicht und unmerklich in die erſte übergeht. Die Erläuterung eines wahren Gedanken dient ſchon unmittelbar zugleich zur Begründung der Überzeugung von ſeiner Wahrheit.

jeden bestimmenden Einfluß dieses Falles auf die Entwicklung der Sünde in Adams Nachkommen leugnet, vermag sich mit dem Inhalt dieser Paulinischen Aussprüche nicht wirklich auszugleichen. Aber daß in Adams Fall die zureichende Kausalität für die Herrschaft der Sünde im natürlichen Leben des menschlichen Geschlechtes liege, sagt der Apostel nicht, und hätte er dieß als Wahrheit erkannt, so würde er, sollte man meinen, ein so wichtiges Lehrmoment ausdrücklich auseinandergesetzt; nicht aber nur beiläufig als Folie für die Darstellung des Erlösungswerkes in der Größe seiner Gnadengabe und in der Eigenthümlichkeit seiner Verwirklichung eingeführt haben. Noch weniger lehrt die Stelle etwas davon, daß den Nachkommen Adams die Sünde ihres Stammvaters in einem andern Sinne zugerechnet werde, als insofern der Tod, die Strafe des Sündenfalles, über Alle verhängt ist. Sie setzt, wie gesagt, einen bestimmenden Einfluß jener Sünde auf die Entwicklung der Sünde im menschlichen Geschlecht; aber von welcher Art und von welchem Umfange dieser Einfluß ist, darüber läßt sie noch Raum für mannichfache Vorstellungen. So ist z. B. jene aus andern Gründen als unhaltbar erkannte Lehrweise, nach welcher durch Adams Fall nur eine starke, doch überwindliche Neigung zur Sünde in die menschliche Natur gekommen sein soll, mit dem Inhalt dieser Stelle, für sich genommen, sehr wohl vereinbar. Macht man dagegen und überhaupt gegen jede Ansicht, die dem Fall Adams eine beschränktere Bedeutung beilegt als das orthodoxe Dogma, dieses geltend, daß dann die Vergleichung zwischen Adam und Christus nicht mehr genau sein würde, da nach dem Apostel in Christo unstreitig die volle Ursächlichkeit unsrer Gerechtigkeit und unsers Heils liege, so übersieht man, daß der Vergleichungspunkt eben nur in dem bestimmenden Einfluß der beiden Stammväter des alten und neuen Geschlechtes, dort auf die natürliche Entwicklung zum Verderben, hier auf die geistliche Entwicklung

zum ewigen Leben, besteht. Dabei kann in Beziehung auf Art und Maß dieses Einflusses das Verhältniß Weiber zu den von ihnen ausgehenden Entwicklungen ein sehr verschiedenes sein; ja es muß in ersterer Beziehung jedenfalls ein verschiedenes sein, da der Eine kraft der natürlichen Fortpflanzung, der Andre durch die Mittheilung göttlicher Lebenskräfte an den Geist Stammvater seines Geschlechtes ist. Ja gerade die Aulutherische Dogmatik dürfte am wenigsten darauf bringen, daß aus der Vergleichung zwischen Adam und Christus eine vollständige Übereinstimmung des Einflusses Weiber auf die von ihnen abhängigen Lebensgebiete gefolgert werden müsse. Denn die Gerechtigkeit Christi geht auf Andere doch nicht wie nach jener Dogmatik Adams Sünde in der Weise einer Naturnothwendigkeit über, sondern nur in der Weise einer freien, durch Selbstentscheidung bedingten Aneignung; und während der Sündenfall Alle ohne Unterschied in Sünde, Schuld und Verderben verstrickt, bietet sich die Erlösung Unzähligen vergeblich dar\*). —

Wenden wir uns nun zu dem Abschnitt des A. L., auf den der Apostel sich hier offenbar bezieht und den die ältere Theologie zu den hauptsächlichsten Fundamenten des Dogmas von der Erbsünde rechnet, zu der Erzählung vom Sündenfall, Gen. 3, so brauchen wir auf die schwierige kritische Frage, inwieweit dieser Darstellung ein historischer Charakter zukommt, nicht näher einzugehen, weil sie in den Gegensatz der dogmatischen Ansichten, mit dem wir es hier zu thun haben, nicht wesentlich eingreift. Zwar wenn wir mit der gegenwärtig vorherrschenden Annahme die Erzählung lediglich als geschichtlich eingeleitetes Philosophem eines denkenden Israeliten

---

\*) Mit unparteiischer Abwägung der verschiedenen Momente erörtert diese Vergleichung Köllners Abhandlung über Röm. 5, 12—19, in seinen theol. Untersuchungen B. 1, St. 2, S. 82 f.

oder eines andern Morgenländers über den Ursprung des Übels aus der Schuld betrachteten\*), so wäre freilich nicht einzusehen, was dann überhaupt noch die christliche Theologie für einen dogmatischen Gebrauch davon machen könnte. Diese Ansicht aber vermögen wir uns schon darum nicht anzueignen, weil dann die Entstehung der Erzählung in ein späteres Zeitalter ausgebildeter Reflexion fallen müßte, womit der auch von der neuesten Forschung anerkannte einfache, durchaus alterthümliche Charakter der Darstellung und Sprache freilich auch läßt sich sehr schwer begreifen, wie die tiefkönnige Schwermüdigkeit eines Israeliten, nennt

\*) So Winer, bibl. Realwörterbuch, u. d. A. Eden. Dasselbe Auffassung giebt schon Gesenius in der Hall. Encyclopädie, u. d. A. Adam (B. 1, S. 360), und nennt sie im Unterschiede von der historischen, historisirenden und allegorisirenden die enmythische; eben so v. Eölin, bibl. Theol. B. 1, S. 244 f. Auch Commentar zur Genes., S. 26 ff. (zweite Auflage). Schulz, alttestamentliche Theologie, B. 1, S. 370 ff., während Ohler, Theologie des alten Testaments B. I, S. 239 ff. die Darstellung durchaus symbolisch nennt. Daß einer solchen aus bewußter Dichtung eines Einzelnen entstammenden Lehrfabel, wie Winer, Gesenius, v. Eölin sich die Erzählung dachte, der Name des Mythos nicht zuzukommen kann, scheinen die neuern Untersuchungen über diesen Begriff zur Genüge dargethan zu haben. Strauß läßt es unentschieden, ob die Erzählung als Mythos oder als Poem zu fassen sei, findet in ihr aber diesen Inhalt, daß Jehovah, das Vorrecht der Elohim vom Baume der Erkenntniß des Guten und des Bösen zu essen eifersüchtig festhalten, den Menschen für den ihm verbotenen Genuß seiner Früchte bestraft und, damit er sich nicht auch des andern Vorrechtes der Elohim, der Unsterblichkeit, durch den (sorglosigten) Genuß der Früchte des Lebensbaumes bemächtigt, aus dem Garten Eden verbannt habe, Christl. Glaubensl. B. 2, S. 18 f. vgl. S. 34. Allein hier sind grade die beiden Hauptzüge in die Erzählung, der eine theilweise, der andere ganz hineingetragen; daß „die Elohim ihre höhere Einsicht von den Früchten jenes ersten Baumes gegessen hätten“, ist eine unberechtigte Folgerung aus B. 3, 22; der Genuß der Früchte vom Baume des Lebens aber ist im Sinne der Erzählung dem Menschen offenbar zugebracht, wie schon aus 2, 16. 17 und noch bestimmter daraus hervorgeht, daß er 3, 19 dem Tode ausdrücklich zur Strafe seiner Übertretung unterworfen wird.

sie an die heiligen Überlieferungen von den Stammvätern des menschlichen Geschlechtes ihre Dichtung anknüpfte, dieselbe als Geschichte geltend zu machen wagen konnte, oder wie etwa wider die Absicht ihres Verfassers ein solches Mißverständnis zu entstehen vermochte. Besser scheint es sich zu stellen, wenn man die Erzählung als Mythos nimmt, wonach gleich bei ihrer Entstehung im religiösen Bewußtsein des Israelitischen Volkes idealer Gehalt und historische Gestalt, Wahrheit und Dichtung ununterscheidbar zusammengelassen wären. Läßt sich indessen die Existenz eines ersten Menschenpaares überhaupt doch nicht als ein Gebilde Israelitischer Phantasie betrachten, sondern muß man darin eine uralte Erinnerung, eine von Geschlecht zu Geschlecht bis zu ihrer Fixirung in Schrift fortgepflanzte Überlieferung erkennen, so wird es auch bei dieser Ansicht nicht möglich sein die Erzählung lediglich als unbewußte Darstellung dessen, was von dem Menschen überhaupt, von dem Übergange jedes Individuums aus der sogenannten unschuldigen Natürlichkeit in Sünde und Schuld gilt, aufzufassen. Vielmehr wird auch auf diesem Standpunkte ein historischer Kern anerkannt werden müssen, an welchem im unmerklichen Krystallisationsproceß der Volkssage Elemente der Dichtung sich angebildet hätten. Auf einen solchen historischen Kern weist denn auch deutlich die in gewissen Grundzügen sich darlegende Übereinstimmung anderer orientalischer Sagen vom Ursprunge des Übels hin. Von der andern Seite berechtigt uns der unergleichliche Vorzug der Hebräischen Erzählung vor den verwandten Sagen geistvollerer Völker so wie der innere und äußere (in den Genealogien sich darstellende) Zusammenhang jener mit dem übrigen Inhalt der elf ersten Kapitel der Genesiß, denen den historischen Charakter gänzlich abzusprechen eine besonnene Kritik sich nicht so leicht entschließen wird, in unsrer Erzählung den treuesten Ausdruck der ursprünglichen Thatfache nach ihrer wahren Bedeutung zu erkennen. Diese

historischen Gründe finden ihre religiöse Bestätigung in dem Zeugniß des vom heiligen Geist erleuchteten Apostels, welcher auf den Sündenfall nicht bloß gelegentlich sich bezieht, 2 Kor. 11, 3. 1 Tim. 2, 14 (?), sondern so daß er als geschichtliche Thatsache unverkennbar ein Moment seines religiösen Bewußtseins bildet. Röm. 5, 12—19. 1 Kor. 15, 21. 22.

Wenn wir uns hierdurch über die mythische Auffassung hinaus zur Anerkennung eines historischen Grundstockes der Erzählung gedrängt finden, so soll damit freilich nicht gesagt sein, daß die Theologie es auf sich nehmen müsse den geschichtlichen Charakter aller einzelnen Züge derselben zu vertreten. Es ist sehr begreiflich, daß ein Ereigniß, geschehen unter durchaus eigenthümlichen Verhältnissen, die eben in Folge desselben verschwunden sind, durch eine Reihe von Generationen in mündlicher Überlieferung fortgepflanzt; sich allmählig aus sinnlich bildenden Elementen ein Gewand webt für seinen Gehalt, der bei fehlender Anschauung jener Verhältnisse einer unmittelbaren Darstellung für die folgenden Geschlechter vielleicht kaum fähig war. Wenn dann eine spätere Forschung sich vergeblich müht diese Elemente von der ursprünglichen Substanz rein und klar auszuscheiden, so wird sie ihren wahrhaft wissenschaftlichen Charakter besser durch das offene Eingeständniß ihres dermaligen Unvermögens bewähren als dadurch, daß sie, um nur eine kategorische Antwort nicht schuldig zu bleiben, mit großsprecherischer Zuversicht eine unhaltbare Lösung des Problems aufstellt\*).

Indessen wenn wir auch die einzelnen Züge der Erzählung streng buchstäblich nehmen dürften, so enthält sie doch nichts von einer mit Adams Fall erst eingetretenen sittlichen Verderbnis

\*) Hiermit stimmt im allgemeinen Resultat überein, was Tholud in der dritten Beilage der Lehre von der Sünde und vom Versöhner über die Erzählung vom Sündenfall sagt, eben so die Ansicht, die Rabbe im zweiten Kapitel seiner „Lehre von der Sünde und vom Tode“ entwickelt.



1. That is, say, — Sin is the explanation (if I am, death etc), not the  
explanand. Modern theology finds Sin a harder explanand than  
the other. — To explain Sin, and maintain it as the explanation  
of human history, <sup>505</sup> circumstantially in itself, is the purpose of theologians,  
der menschlichen Natur, durch welche nun auch seine Nachkom-  
men von Anfang ihres Daseins mit Sünde und Schuld behaf-

tet wären. Vielmehr geht ihre eigentliche Bedeutung im Sinne  
des Erzählers unfreutig nicht dahin den Ursprung der allge-  
meinen Sündhaftigkeit, sondern dahin den Ursprung der all-  
gemeinen Herrschaft des Übels zu erklären; die Missethaten  
und Schmerzen des Erdenlebens und vor allem den Tod lehrt  
sie uns als Folge und Strafe der Sünde kennen, zunächst in  
den Stammältern selbst, doch läßt uns der Inhalt von B. 16—19  
nicht zweifeln, daß das ihnen angehängte Geschick zugleich un-  
mittelbar als das allgemein menschliche gemeint ist. Darin aber  
ist die Vorstellung von einem Übergange der ersten Menschen  
aus einem schlechthin reinen, also auch von jeder sündhaften An-  
lage und Neigung freien Zustande in einen Zustand der herr-  
schenden Sünde nicht nothwendig enthalten, sondern nur dieses  
liegt darin allerdings eingeschlossen, daß die Verderbniß des Men-  
schen, wie sie immer ursprünglich entstanden sein mag, in ihm  
selbst ihren Grund hat.

Und mehr wird sich auch daraus nicht ableiten lassen, daß  
es Gen. 1, 31 nach dem Bericht von der Erschaffung des Men-  
schen heißt: Gott habe angesehen Alles, was er gemacht, und  
es sei Alles sehr gut gewesen, und daß doch nach dem Sün-  
denfall schon bei Adams Erstgebornem die Sünde in ihrer furcht-  
barsten Gestalt hervortritt und dann nach einer Reihe von Ge-  
nerationen die Bosheit der Menschen so groß und allgemein  
geworden, daß das entartete Geschlecht zur Vernichtung durch  
die Fluth reif ist. Oder sollte uns dieser Gegensatz nothwen-  
dig auf eine inzwischen eingetretene Umwandlung der mensch-  
lichen Natur nach ihrer sittlichen Grundbeschaffenheit führen?  
Die Erkenntniß, welche die ersten Menschen durch den Genuß  
vom Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen gewinnen,  
ist das Wissen um die eigne Nothheit, Gen. 3, 7; dieser Zug

x  
see p.p.  
4/2.  
551.

in seinem Zusammenhange mit B. 11. §. 2, 25 unbefangen aufgefaßt, deutet doch eher auf ein durch den Sündenfall erwachtes Bewußtsein von einem vorher schon vorhandenen Mangel und Gebrechen als auf den Eintritt einer Verlehrung in die Sphäre eines schlechthin reinen Daseins. Und was jenes göttliche Urtheil: es war Alles sehr gut, betrifft, so geht es doch ausdrücklich eben nur auf das, was Gott gemacht hat, und ist darum mit einem im Menschen verborgen liegenden Keim der Sünde, wenn er seinen Ursprung nur eben im Menschen, nicht in Gott hat, wohl vereinbar. Dabei versteht es sich von selbst, daß dieß Urtheil, welches sich ja eben sowohl auf die nichtintelligenten wie auf die intelligenten Geschöpfe erstreckt, von Allem, was Gott gemacht hatte, nicht die sittliche Güte, sondern nur überhaupt die Angemessenheit an seinen Zweck aussagen soll. —

Und hiermit entsteht uns die Frage, ob denn sonst das A. T. und überhaupt die heilige Schrift etwas Lehre von einem heiligen Urstande des Menschengeschlechts zu Anfang seiner Geschichte, aus welchem dasselbe durch die erste That sünde in den entgegengesetzten Zustand der natürlichen Sündhaftigkeit übergegangen sei. Daß die Erzählung von der ersten Sünde sowie die Schilderung des derselben vorangehenden Zustandes uns nicht nothwendig auf etwas Weiteres führt als auf ein anfängliches Nichtherorgetreten der Sünde, ist theils für sich klar, theils ergibt es sich aus dem eben Bemerkten. Aber das Alles ist unsrer ältern Theologie auch nicht die Hauptstütze für die bejahende Beantwortung jener Frage, sondern diese findet sie in den Aussprüchen der Genes. von dem göttlichen Ebenbilde, nach dem die ersten Menschen erschaffen seien, Gen. 1, 26—28. Unter diesem Ebenbilde versteht sie (principaliter) eine vollkommene Heiligkeit und Weisheit und behauptet, daß unsre Stammältern dasselbe durch den Sündenfall für sich und alle ihre Nachkommen eingebüßt hätten.

Die Mosaische Urkunde braucht zur Bezeichnung dieses göttlichen Ebenbildes, welches der Mensch im Unterschiede von allen andern irdischen Geschöpfen an sich trägt, zwei Ausdrücke,  $\text{צֶלֶם}$  und  $\text{תְּמוּנָה}$  theils so, daß sie beide zusammen-, theils so, daß sie jeden von beiden einzeln setzt, vgl. mit Gen. 1, 26. 28. Kap. 5, 1. 9, 6. In dieser zweifachen Bezeichnung fanden die meisten griechischen Kirchenväter und nach ihrem Vorgange Bellarmin und andre katholische Theologen einen Unterschied des Begriffes, indem sie  $\text{צֶלֶם}$  (*eikōn*) von den zum Wesen des Menschen gehörigen geistig-sittlichen Anlagen,  $\text{תְּמוּנָה}$  aber (*εἰκωνοειδής*) von der gottähnlichen Vollkommenheit, nach welcher der Mensch als nach seiner Bestimmung zu streben hätte, verstanden. Es liegt in dieser Unterscheidung dogmatisch betrachtet ein richtiger Sinn; aber auf exegetischem Standpunkte sind die altprotestantischen Theologen, wie schon aus dem angegebenen Gebrauch der beiden Ausdrücke in der Genesis hervorgeht, unstreitig im Recht, wenn sie diese Auffassung ablehnen und in der Verdoppelung nur die nähere Bestimmung oder Verstärkung des Begriffes sehen\*).

Die Socinianer, zum Theil auch die Arminianer verstehen unter dem göttlichen Ebenbilde die dem Menschen verliehene Herrschaft über die niedern Geschöpfe\*\*). Daß diese Herrschaft mit dem göttlichen Ebenbilde in wesentlichem Zusammenhange steht, ist nach Gen. 1, 26 nicht zu bezweifeln. Allein wie schon die Ausdrücke  $\text{צֶלֶם}$  und  $\text{תְּמוּנָה}$  nach ihrem sonstigen Gebrauch im A. T. es näher legen an die Übereinstimmung des Ebenbildes mit dem Urbilde in einer wesentlichen Beschaffenheit als an ein gleiches Verhältniß zu Andern zu denken, so

\*) Vgl. Quenstedt a. a. O. P. II, c. 1, sect. 1, th. 2, sect. 2, qu. 4 (p. 3 u. 19). Hollaz Examen theol. acroam. p. 463.

\*\*) Vgl. Fausti Socini praelect. theol. c. III. in der bibliotheca Fratrum Pol. tom. I, p. 539. Limborch's theol. christ. 1. II, c. 24, 1—4.

führt auch die Art der Verknüpfung der Sätze B. 26, sowie das Auseinandertreten Beider, des göttlichen Ebenbildes und der Herrschaft über die Erde B. 27. 28 darauf, daß dieser Zusammenhang nicht die Identität, sondern der von Grund und Folge ist. Eben darum weil der Mensch durch das göttliche Ebenbild von der ganzen Natur unterschieden und toto genere über sie erhaben ist, hat er auch die Bestimmung und Macht sie zu beherrschen. Dazu kommt, daß die andern Stellen der Genesıs, die des göttlichen Ebenbildes erwähnen; 5, 1. 9, 6, nicht bloß keine Beziehung auf die Beherrschung der niedern Geschöpfe nehmen, sondern auch, besonders die zweite, nach ihrem Zusammenhange kaum gestatten durch diese Beziehung den Begriff des Ebenbildes zu bestimmen.

Sehen wir uns aber, in der Abweisung dieser Auffassungen mit der altprotestantischen Theologie einverstanden, nach den Beweisgründen für ihre eigne Vorstellung vom Wesen des göttlichen Ebenbildes und von dessen Verlust durch den Sündenfall um, so hat sie aus der Genesıs für die erste Bestimmung nichts, für die zweite nur eine Andeutung beizubringen, die jedenfalls als ganz unsicher und zum Beweise unzureichend anerkannt werden muß. Wenn es nämlich G. 5, B. 1 heißt: der Mensch sei geschaffen nach der Ähnlichkeit Gottes, und dann B. 3 gesagt wird: Adam habe einen Sohn nach seiner Ähnlichkeit, nach seinem Bilde gezeugt, so soll darin liegen, daß er nach seinem Falle seinen Nachkommen nicht mehr das Ebenbild Gottes, sondern nur das seine mitzutheilen vermocht habe. — Aber die entscheidendsten Bestimmungen über das Wesen und den Verlust des göttlichen Ebenbildes findet die ältere Dogmatik in Kol. 3, 10 und der Parallelstelle Eph. 4, 24 \*). Denn

\*) Vgl. Gerhards loci theol. — de imagine Dei in homine ante lapsum c. 2, §. 30 seq. Quenstedt a. a. O. P. II c. 1, sect. 1, th. 9 (p. 4), sect. 2, qu. 5 (p. 26. 27).

wenn die erste der beiden Stellen, in welcher allein des göttlichen Ebenbildes — nämlich als Norm der fortschreitenden Erneuerung des neuen Menschen in Christo — erwähnt wird, über das Wesen dieses Ebenbildes nichts enthält als was etwa aus den Worten: *εἰς εἰκόναν* sich herauspressen läßt (die sapientia)\*), so greift hier die zweite Stelle ergänzend ein, indem sie von dem neuen Menschen sagt, er sei nach Gott geschaffen in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit. Wird nun aber an der ersten Stelle dieses göttliche Ebenbild als ein solches dargestellt, welches erst in der Erneuerung des Menschen durch die Erlösung sich verwirkliche, so finden sich die Theologen dadurch zu dem Rückschluß berechtigt, daß dasselbe durch den Sündenfall verloren gegangen sein müsse.

p. 510.

Gegen diesen dogmatischen Gebrauch der beiden Stellen wäre nun nichts Erhebliches einzuwenden, wenn sich unter dem *καὶὸς ἀνθρώπος κατὰ θεὸν κτισθεὶς* oder dem *ὦς ἀνθρώπος ἀνακτισθεὶς κατ' εἰκόνα τοῦ κτιστοῦ ἀδὲν* Adam vor dem Falle verstehen ließe; was aber eben so sehr durch die Ausdrücke des Apostels (namentlich den *ὦς ἀνθρώπος ἀνακτισθεὶς* Kol. 3, 10) als durch die unklare und haltlose Natur der Vorstellung selbst ausgeschlossen wird. Der *ὦς (καὶὸς) ἀνθρώπος* ist ohne Zweifel die heilige Gestalt des menschlichen Lebens, wie sie aus der Erlösung hervorgeht\*\*. Ist nun dieß der Begriff des neuen Menschen, so kann auch das *κτιστὸν* an beiden Stellen nicht die erste Schöpfung

\*) So z. B. Quenstedt; Andere wie Gerhard leiten die Weisheit als Bestandtheil des göttlichen Ebenbildes auch aus Eph. 4, 24 ab.

\*\*\*) Vgl. zu Eph. 4, 23, 24 die Commentare von Dischhausen, Harleß, Meyer, zu Kol. 3, 10 die von Bähr, Meyer, Bleed (Vorlesungen über die Briefe an die Koloßer, den Philemon und die Epheser 1865). Doch meinen diese Ausleger bei der Anerkennung dieses Sinnes die Beziehung der Stellen auf Gen. 1, 26 festhalten zu können.

des Menschen in Adam, sondern nur wie Eph. 2, 10 die zweite neue Schöpfung in Christo bedeuten, vgl. 2 Kor. 5, 17. Gal. 6, 15. Eph. 2, 15. Dann aber läßt sich in beiden Stellen keine unmittelbare Beziehung auf das dem Menschen anerkennbare göttliche Ebenbild entdecken. Ist es Kol. 3, 10 an sich and wegen des *ἀλλὰ τὰ νῦντα καὶ τὸ νῦν: ἰσχυροῦς* am Schlusse des Satzes das Natürlichste unter dem *νῦντα* Christus zu verstehen, so ist damit auch der Begriff der *ἐκείνου* gegeben. Es ist das Bild seines göttlichen Lebens, wie es in dem Leben der Seinen immer reiner und vollkommener sich ausdrücken soll, Röm. 8, 29. 2 Kor. 3, 18. Dasselbe sagt in unbestimmterer Weise Eph. 4, 24. — Indessen man könnte dies zugeben und doch vermittelt jenes Rückschlusses den Begriff des ursprünglichen Ebenbildes durch die beiden Aussprüche auf mittelbare Weise bestimmen wollen. Allein dabei macht man zur Grundlage für die dogmatische Auslegung derselben eine Vorstellung, die ja eben erst aus ihnen erwiesen werden sollte, nämlich daß die Neuschöpfung durch die Erlösung wesentlich nicht Anders sein könne als die Wiederherstellung des Zustandes, in welchem sich Adam vor dem Falle befand. Unstreitig steht die göttliche Ebenbildlichkeit, welche aus der Erlösung hervorgeht, in wesentlichem Zusammenhange mit dem Ebenbilde, welches der Mensch von der Schöpfung her an sich trägt; jene ist erst die wahrhafte Erfüllung von diesem; nur dazu ist dieses dem Menschen zu Theil geworden, damit er jene erlange, wenn nicht auf dem geraden Wege des treuen Beharrens in der Gemeinschaft Gottes, so auf dem Umwege der Erlösung; allein aus der Natur dieses Zusammenhanges ergibt sich, daß der Inhalt der Begriffe nicht der gleiche ist.

Läßt sich hiernach das Wesen des göttlichen Ebenbildes in Gen. 1 nicht nach Eph. 4, 24. Kol. 3, 10 bestimmen, so ist aus diesen Stellen, insofern sie die Angemessenheit an das gött-

liche Ebenbild als Frucht der Erneuerung in Christo bezeichnen, auch nicht zu folgern, daß jenes aus dem schöpferischen Akt Gottes hergeleitete Ebenbild dem menschlichen Geschlecht durch den Sündenfall verloren gegangen sei. Eben so wenig läßt sich dieser Verlust aus Gen. 3, 8 ableiten; vielmehr wird, wenn es dort V. 1 heißt: Gott habe Adam ihm selbst ähnlich erschaffen, und dann ohne Erwähnung einer inzwischen eingetretenen Veränderung V. 8: Adam habe einen Sohn gezeugt nach seiner Ähnlichkeit und seinem Bilde, eine unbefangene Auslegung daraus schließen, daß also auch Adams Sohn Gottes Bild und Ähnlichkeit an sich getragen. ))

Fehlt es nun so gänzlich an einem biblischen Zeugniß für den Verlust des göttlichen Ebenbildes, von welchem Gen. 1 handelt, so finden sich dagegen entschiedene Zeugnisse für das Vorhandensein desselben auch nach der Verflüchtigung des ersten Menschenpaares. Gen. 9, 6 wird die gewaltsame Zerstörung eines Menschenlebens mit schwerster Mordung belegt und als Grund angegeben, daß Gott den Menschen nach seinem Bilde gemacht hat — was offenbar voraussetzt, daß der Mensch dieß Bild noch an sich trägt als Siegel seiner Unverletzlichkeit. In einem sehr ähnlichen Zusammenhange erinnert Jakobus 3, 9 daran, daß die Menschen („τοὺς ἀνθρώπους“, nicht τὸν ἄνθρωπον) nach dem Ebenbilde Gottes gemacht seien. Ein leichter Behelf, mit dem sich jede willkürliche Einschränkung und Vertauschung der Begriffe rechtfertigen lassen würde, ist es offenbar, wenn die ältere Dogmatik ihre Lehre vom Verlust des göttlichen Ebenbildes mit jenen Stellen durch die Unterscheidung zwischen *imago Dei lato sive ἀνθρώπος* und *stricto s. χριστός* sic dicta auszugleichen suchte \*). — ))

\*) 3. B. Quenstedt a. a. O. p. 3. Ebensovienig läßt sich zu diesem Zweck die Duplicität der Bezeichnungen:  $\Delta\lambda\gamma$ , *ἐκόν* und  $\Gamma\alpha\delta$ , *ὁμοίωσις*,

Mithin läßt sich auch durch Alles, was die heilige Schrift über das dem Menschen anerschaffne Ebenbild Gottes enthält, der Satz nicht begründen, daß Adam durch seinen Fall in die menschliche Natur ein neues, ihr bis dahin fremdes Princip gepflegt habe, welches aller seiner Nachkommen sich bemächtigte und sie in Sünde und Schuld verstrickte.

Was wir unter jenem Ebenbilde zu verstehen haben, sagt uns die Genesis zwar nicht ausdrücklich; aber sie legt es uns nahe genug es zu finden. Wenn dort nach der Erzählung, wie die verschiedenen Ordnungen der Naturwesen aus dem schöpferischen Wirken Gottes hervorgegangen, die Erschaffung des Menschen auf eine ganz eigenthümliche Weise eingeleitet wird durch den Befehl Gottes ein Wesen zu schaffen nach seinem Ebenbilde und nach seiner Ähnlichkeit, so liegt darin das Urtheil eingeschlossen, daß eben in jenen Ordnungen die Gottähnlichkeit nicht anzutreffen sei. So wird denn dasjenige das Ebenbild Gottes im Menschen sein, wodurch er von allen Naturwesen specifisch verschieden und über sie erhaben ist. Er ist dieß dadurch, daß er persönliches Wesen ist\*). Gott und seine ewigen Gedanken vermögen auch jene zu offenbaren; aber Ebenbilder Gottes können nur diejenigen Wesen sein, welche eine Offenbarung Gottes sind nicht bloß für Andere; sondern auch für sich selbst, welche überhaupt nicht bloß sind, sondern auch für sich sind, die ihrer selbst und darum auch Gottes sich bewußten.

benutzen, um so weniger, da an derjenigen Stelle der Schrift, welche das Ebenbild am entschiedensten als ein noch vorhandenes darstellt, Job. 3, 9, grade *ὁμοίωσις* gebraucht ist.

\*) Vgl. die hiermit übereinstimmenden Bemerkungen von Nisjsch im ersten Artikel der protestant. Beantwortung von Abblers Symbolik — Stud. u. Krit. 1834, S. 86 f.



\* *Was ist das Wesen, gerade nicht der Dämon?*

Hiernach finden wir die bestimmteste Beziehung auf das dem Menschen anerzchaffene, ja vielmehr sein geistiges Wesen konstituierende Ebenbild an einer Stelle, die den Namen gar nicht hat, wohl aber die Sache, Apgeſch. 17, 28, 29. Denn daß es irrig ist, wenn ältere und neuere Theologen diese Stelle häufig auf das allgemeine Verhältniß Gottes zu dem geschaffenen Sein (auf den concursus generalis) beziehen, daß sie vielmehr ganz von der eigenthümlichen Würde und Bestimmung des Menschen handelt, setzt eine aufmerksame Betrachtung ihres Zusammenhanges außer allen Zweifel. Wird nun hier von dem Menschen im Unterschiede von allen andern Wesen gesagt, daß er in Gott lebe, webe und sei, so haben wir schon früher (B. 2, S. 192) erkannt, daß er in Gott nur zu sein vermag, sofern er auf die höchste Weise in sich ist. Dieses In-sich-sein kommt ihm aber dadurch zu, daß er Ichheit, Persönlichkeit besitzt. Und eben dadurch ist er göttlichen Geschlechtes; das *γένος* der relativen und der absoluten Persönlichkeit ist dasselbe gegenüber den selbstlosen Existenzen. So führt uns der Inhalt dieses bedeutungsvollen Paulinischen Wortes auf das Wesen des göttlichen Ebenbildes als seine Voraussetzung. Daß wir in Gott leben, weben und sind, daß wir seines Geschlechtes sind, wird als Bürgschaft für die Möglichkeit ihn wie durch Taster in seiner Welt zu finden dargestellt. Indem Gott schafft, setzt er durch seinen Willen eine von seinem Wesen verschiedene Wesenheit; indem er im Gebiet des geschaffenen Seins ein Wesen nach seinem Ebenbilde hervorbringt, zieht er die in unendlichen Abstand von ihm dahingegebene Welt wieder zu sich. Gott hat den Menschen sich ähnlich gewollt, damit es ein Wesen gäbe, das der Gemeinschaft mit ihm fähig wäre; darum soll sich der menschliche Geist weder durch die deistischen noch durch die pantheistischen Abstraktionen, die beide darin übereinkommen ihm diese Gemeinschaft abzusprechen, abhalten lassen Gott in dieser Wesensähnlichkeit mit ihm

)) *See  
b. 410.*

X

selbst zu erkennen. „Den Menschen erschaffend, theomorphifirte Gott“; darum, fahren wir fort, anthropomorphifirt der Mensch nicht, wenn er Gott als menschenähnliches Wesen, als erkennenden und wollenden Geist dankt. Fänden wir uns subjektiv genöthigt mit dem Pantheismus und Deismus Alles, was der menschliche Geist Übereinstimmendes mit seinem eignen Wesen von Gott aussagt, für bloßes Anthropomorphifiren zu halten, so hätte Gott den Menschen gar nicht unfähiger machen können ihn selbst zu erkennen als grade dadurch, daß er ihn nach seinem Ebenbilde erschuf.

Die weitere Entwicklung dieses Begriffes vom göttlichen Ebenbilde im Menschen ist schon in frühern Untersuchungen (im dritten Buch, im vierten Kapitel der ersten Abtheilung) enthalten; nur darauf wollen wir aufmerksam machen, wie alle andern Aussprüche der Schrift über diesen Gegenstand damit zusammenstimmen. Denn ist das göttliche Ebenbild die geistige Persönlichkeit, so kann es natürlich nicht als ein vorübergegangener Zustand, sondern nur als eine Wesensbeschaffenheit des Menschen, mithin als etwas auch im Stande der Sünde noch Vorhandenes betrachtet werden (Gen. 9, 6. Jak. 3, 9), so ist die Naturbeherrschung seine Folge (Gen. 1, 26) und das aus der Erlösung hervorgehende Ebenbild Christi seine reale Erfüllung (Kol. 3, 10).

Hiernach werden wir von den Prädikaten, welche unsre ältere Dogmatik der imago Dei beilegte, diese festzuhalten haben, daß sie naturalis, auch daß sie propagabilis sei, in dem Sinne nämlich, daß keine propagatio stattfinde, ohne daß das Erzeugte das göttliche Ebenbild an sich trüge, diese dagegen ablehnen müssen, daß die imago Dei accidentalis und amissibilis sei, wie denn auch unter Voraussetzung des altprotestantischen Begriffes vom göttlichen Ebenbilde diese Bestimmungen mit jenen sich nicht wahrhaft vereinigen lassen. —

Präsen wir endlich noch den innern Grund und Zusammenhang der Vorstellung vom Urstande des Menschen, nach welcher jener Begriff gebildet ist, so wollen wir hier nicht wiederholen, was schon an andern Orten dieser Schrift gegen die Annahme, daß das persönliche Geschöpf von der sittlichen Vollkommenheit angefangen, gesagt worden ist. Nur erinnern wollen wir daran, wie der Begriff der Sittlichkeit die Vermittelung durch freie Selbstthätigkeit fordert\*), und wie wir die von Anfang vorhandene Möglichkeit des Bösen für die persönliche Kreatur, von der das Wirklichgewordensein desselben der schlagendste Beweis ist, auf keine Weise einzusehen vermögen, wenn gleich von Anfang die sittliche Vollkommenheit ihr Besitztum war. Und dieß führt uns auf einen innern Widerspruch, in welchen die ältere Dogmatik sich hier verstrickt. Fände sie nämlich, wie etwa Origenes, mit der sittlichen Vollkommenheit des persönlichen Geschöpfes die Möglichkeit des Falles vereinbar, so würde ihre Auffassung des Urstandes zwar nicht mit einer richtigen Einsicht in den Begriff der kreatürlichen Freiheit, aber doch mit sich selbst im Einklange stehen. Allein dieß entspricht ihrer Lehrart keinesweges, sondern sie erkennt ausdrücklich an, daß in der Vollendung der Erlösung die Möglichkeit zu fallen (labilitas) durch die göttliche Bestätigung im Guten aufgehoben werde. Auch faßt sie diese göttliche Bestätigung nicht mechanisch als einen zur bisherigen Entwicklung ganz äußerlich hinzukommenden Akt Gottes — eine Vorstellung, welche zwar gestattet dem Zustande der ursprünglichen Integrität alle innere sittliche Vollkommenheit, deren das Geschöpf fähig und wozu es bestimmt

\*) Die richtige Erkenntniß dieser Nothwendigkeit spricht sich eben in jener exegetisch unrichtigen Unterscheidung zwischen *εξων του θεου* (ὄν), der zum Wesen des Menschen gehörigen sittlich-intellektuellen Anlage, und *δπουωις* (ἔργον), der aktuellen Gottähnlichkeit, der Heiligkeit und Weisheit, die von Anfang Aufgabe für den Menschen ist, aus.

ist, beizulegen, ohne daß daraus die Erhabenheit über die reale Möglichkeit des Bösen folgte, welche aber die Genugsamkeit der Erlösung beeinträchtigen und die Frage unbeantwortlich machen würde, warum nicht Gott gleich jenem anfänglichen Zustande die Bestätigung ertheilt habe, um so den Fall zu verhüten. Vielmehr lehnt sie diese Vorstellung von der göttlichen Bestätigung im Guten ausdrücklich ab und knüpft Letztere an die Vollendung der durch die Erlösung vermittelten Gemeinschaft mit Gott\*). Aber dann muß sie auch anerkennen, daß dieses Nichtbestätigtsein im Guten das Zeugniß eines an dem ursprünglichen Zustande haftenden Mangels ist, welcher wiewohl nicht die Integrität als Sündlosigkeit so doch die sittliche Vollkommenheit als Heiligkeit im positiven Sinne ausschließt. Daß sie sich weigert dieß anzuerkennen, ist ein innerer Widerspruch, der durch solche unhaltbare Formeln, wie daß der Mensch im Urstande alle Vollkommenheit mit Ausnahme der Bestätigung im Guten besessen habe, nur leicht verdeckt wird.

Als das Mittel dieser göttlichen Bestätigung betrachten unsre ältern Dogmatiker im Einverständnis mit der tiefen Theologie des Mittelalters\*\*) das befehlende Schauen Gottes\*\*\*). Und gewiß ist, daß, wenn erst dem Menschen dieses

\*) Gerhard Loci theol. de vita aeterna, §. 75: Ea ipsa natura sui status —, non tantum ex lege Dei extrinseca, ut quidam Scholasticorum opinantur, beati erunt in bono confirmati. Quenstedt a. a. O. P. I, c. XIV, sect. I, th. 20 (p. 557). Vgl. die Bestimmungen über die Bestätigung der guten Engel bei Gerhard a. a. O. de creatione et angelis sect. 13. Quenstedt a. a. O. c. XI, sect. I, th. 20 seq. sect. 2, qu. 6. Zweifens Vorlesungen über die Dogm. der ev. Luth. Kirche B. 2, S. 325 f. Philippi, kirchliche Glaubenslehre II. S. 303 f.

\*\*) Thomas v. Aquino Summa P. I, qu. 100, art. 2: Confirmatur homo in iustitia per apertam Dei visionem.

\*\*\*) Gerhard a. a. O. Quemadmodum angeli, qui semper vident faciem patris, qui in coelis est Matth. 18, 10, sunt in bono confir-

höchste Gut zu Theil geworden, an eine Möglichkeit der Sünde für ihn nicht mehr gedacht werden kann. Aber eben darum konnte ihm dieses Gut, das ihm für die Vollendung verheißen ist, nicht von Anfang verliehen werden, weil sein Besitz dadurch bedingt ist, daß die im Wesen der kreatürlichen Persönlichkeit liegende Selbstheit mit dem Princip des Gehorsams gegen Gott in vollkommene Harmonie gebracht sein muß. Der zarte Keim der Pflanze verträgt nicht gleich von Anfang die an sich segnende Macht der Sonnenstrahlen, sondern erst nachdem er sich eine Zeitlang in den dunkeln Schatten der Tiefe entfaltet hat. Das persönliche Geschöpf muß erst durch Selbstentwidelung in der Gemeinschaft mit dem geglaubten Gott in sich und in dieser Gemeinschaft erstarken, um des Schauens Gottes fähig zu werden. Das Korrelat der Ausschließung des göttlichen Schauens vom Urstande wird also jedenfalls die Verneinung der sittlichen Vollkommenheit von demselben Stande sein.

---

mati et a peccandi periculo liberati, sic beati, utpote futuri *λαύγυλοι*, perfecte sancti et in bono confirmati erunt per et propter beatificam Dei visionem. Bgl. Quenstedt a. a. O.

## Viertes Kapitel.

### Der Ursprung der angeborenen Sünde.

Im vorigen Kapitel beschäftigte uns der Widerspruch zwischen zwei Bestimmungen der Sünde, die wir mit gleicher Entschiedenheit festzuhalten uns genöthigt fanden. Die Allgemeinheit der Sünde, ihre Einwurzelung in die menschliche Natur einerseits, die persönliche Verschuldung des Einzelnen andererseits — es fragte sich, ob das Augustinische Dogma von der Erbsünde Weibes mit einander zu vermitteln vermag. Es hat sich uns ergeben, daß es den Widerspruch unangeführt läßt, und daß, während es die erste Seite in ihrer vollsten Bedeutung anerkennt, es die andre Seite in ihren begründeten Ansprüchen wesentlich verlezt. Auch davon haben wir uns zur Genüge überzeugt, daß die auf diesem Boden versuchten Vermittelungen, die eine durch Einschränkung der natürlichen Sündhaftigkeit und ihrer Macht die wirkliche Sünde hervorabringen, die andere durch Verlegung aller persönlichen Verschuldungen in die Urentschuldung des Stammvaters, in der Hauptsache nichts helfen, so lange die beiden Sätze feststehen: alle Menschen sind Sünder, und: wo Sünde ist, da ist Schuld.

Wir brauchen nur die Bedeutung der beiden Momente schärfer ins Auge zu fassen, um den Punkt zu erkennen, von dem allein die Lösung des Problems ausgehen kann. Von der einen Seite hat sich uns eine allen Menschen angeborne Sündhaftigkeit ergeben, aus welcher in jedem zum sittlichen

Bewußtsein Erwachenden wirkliche Sünden hervorgehen, ohne daß doch der Begriff der Sünde, vermöge dessen sie wesentlich Störung, das Nichtseinsollende ist, gestattete uns diese Allgemeinheit durch die Auffassung der Sünde als eines nothwendigen Entwicklungsmomentes der menschlichen Natur zu erklären. Auf der andern Seite müssen wir die Schuld der Person in der Sünde anerkennen, und darin liegt nach den Untersuchungen des ersten Buches über den Schuldbegriff das Urtheil, daß sie durch ihre Selbstentscheidung Urheberin ihrer Sünde ist. Die heilige Schrift spricht wenigstens an einer Stelle, Eph. 2, 3, ihr Schuldig unmittelbar aus über jeden Menschen, wie er von Natur, also von seiner Geburt her ist, und die Kirche hat eine angeborene Schuld namentlich durch ihre Behandlung der Taufe als Kindertaufe immer anerkannt. Daß es aber in der Hauptsache auf dasselbe hinauskommt, wenn man die Schuld nur auf die wirkliche Sünde bezieht, jedoch aus der angeborenen Sündhaftigkeit unfehlbar irgend welche wirkliche Sünde entspringen läßt, bedarf nach den Erörterungen des vorigen Kapitels keines weitern Beweises. Eine angeborene Sündhaftigkeit, die Jeden schuldig macht, ist offenbar selbst mit der Schuld unauflöslich verknüpft. So ergibt sich uns der Begriff einer jenseits unsers zeitlich individuellen Daseins begründeten Sündhaftigkeit, welche, weil sie, sei es nun unmittelbar oder in ihren unfehlbaren Folgen, Schuld mit sich führt, ihren Ursprung in unsrer persönlichen Selbstentscheidung haben muß. Sie bedingt unser Thun, unsre ganze Entwicklung von ihren ersten Anfängen an und kann doch nur in unsrer eignen That ihren Grund haben.

Dies wäre nun ein offener Widerspruch, wenn nicht unserm irdisch zeitlichen Dasein irgend eine Existenz unsrer Persönlichkeit (zeitlos) voranginge als Sphäre jener Selbstentscheidung, durch welche unsre sittliche Beschaffenheit von Anfang be-

p. 471

p. 471

p. 471

p. 471

dingt ist. Und so bricht aus diesen unläugbaren Thatsachen des allgemeinen menschlichen Lebens und Bewusstseins dieselbe Idee hervor, zu der wir schon eine aufmerksame Untersuchung des Freiheitsbegriffes (im vierten Kapitel des dritten Buches) drängte, die Idee einer außerzeitlichen Existenzweise der geschaffenen Persönlichkeit, von der ihr Leben in der Zeit abhängig ist. Schon in der Entwicklung jenes Begriffes war für uns die Zurechnung im Gewissen ein wichtiges Moment, um so wichtiger, da es die Frage galt, ob und inwiefern uns die Freiheit des Willens den Ursprung des Bösen erklären könne. Dort aber blieben wir einfach bei der Thatfache der Sünde überhaupt stehen, wie sie der Mensch nicht Gott, sondern nur sich selbst als Urheber zuschreiben darf, und wurden schon von hier aus gezwungen die Wurzel der freien Selbstbestimmung zum Guten oder Bösen in der unzeitlichen Region des Intelligibeln zu suchen. Haben wir uns inzwischen überzeugt, daß die Sünde etwas ganz Allgemeines ist unter den Menschen, ja daß sie in die menschliche Natur selbst eingewurzelt ist, so entspringt uns daraus, wenn wir damit die Schuld des Einzelnen an seiner Sünde vereinigen sollen, eine neue und noch bestimmtere Nöthigung zum Ubergange in jene Sphäre. Der Widerspruch zwischen der Allgemeinheit der Sünde und ihrer Ursprung aus der Selbstentcheidung des persönlichen Willens verschwindet, wir sind berechtigt den Gang zum Bösen, nach dem kantischen Ausdruck, als einen „mit der Menschheit selbst verwebten und darin gleichsam gewurzelten“ und doch zugleich als einen „uns von uns selbst angegangenen“ zu betrachten, wenn Jeder, der in diesem irdischen Zeitleben mit der Sünde befaßt erscheint, in seinem außerzeitlichen Urstande seinen Willen abgewandt hat von dem göttlichen Lichte zur Finsterniß der in sich versunkenen Selbstheit.

Allerdings liegt hiernach die Lösung des tiefsten Räthfels



unser Dasein nicht unmittelbar in den Thatfachen selbst, die das Räthsel enthalten. Die aufmerksamste Betrachtung und sorgfältigste Analyse dieser Thatfachen wird für sich allein schwerlich zu einem andern Ergebniß führen, als zu der Anerkennung, daß Hiet ein unauflöslicher Widerspruch vorhanden sei. Die Erklärung liegt eben hinter den zu erklärenden Thatfachen und doch wieder in solcher Nähe, daß sie aus einer genauen Bezeichnung und lebendigen Zusammenfassung derselben unmittelbar hervorspringt. Gerade eine tief ernste religiöse Ansicht findet es vielleicht rathsam das Mysticism unseers sittlichen Daseins anentschleiert wie das Bild zu Isis stehen zu lassen; sie betrachtet es wohl als Verboth, wenn Einer wagt an den Schleier zu rühren, und nach dem Wort des Dichters, doch in anderm Sinn, durch Schuld zur Wahrheit zu gehen. Und doch sagen alle diejenigen im Grimbe und implidits schon dasselbe, welche nur überhaupt jener Thatfache in ihrer Doppelseitigkeit entschieden anerkennen, das allgemeine, jedem Menschen angeborne Sündigsein und die persönliche Verschuldung darin. Namentlich braucht man das Theobgännen von der unmittelbaren Theilnahme der Rachkommen Abant am Sündenfall oder die mystisch-realistische Theorie über sehtern nur ernstlich beim Worte zu nehmen, um aus ihren Sätzen die Anerkennung eines dem individuellen Zettleben vorangehenden gemeinsamen und doch für Alle persönlich festen Urfales abzuleiten.

Soll ich über dieses Princip in seiner Wahrheit erweisen, so muß es sich selbst aus der unbestimmten Allgemeinheit, in der wir es bisher bezeichnet haben, zu vollerer Bestimmtheit entfalten. Es fragt sich indessen, was uns bei der Exentruß seiner weitem Bestimmungen leiten soll? Daß die heilige Schrift darüber schweigt, muß jede unbefangene Betrachtung, die ihr ja

nicht durch allegorifirende Aus- oder vielmehr Einlegungen die eignen Gedanken wird ausdrängen wollen, gewiß zugefehen; warum fie darüber ſchweigt, wird weiter unten erhellen. Sollen wir nun vielleicht jedem ſich auf ſich ſelbſt beſumenden Menſchen ein unmittelbares Bewußtſein von dieſer urſprünglichen, von der Zeit unabhängigen Selbſtentſcheidung, wodurch er ſchuldig geworden iſt und der Sünde eine Macht über ſich eingeräumt hat, ein Bewußtſein nicht bloß von dem Vorhandenſein einer urſprünglichen Schuld, ſondern auch von dem beſtimmten Inhalt der ſie begründenden That zuſchreiben? Mit dieſer Frage haben wir uns ſchon früher (Wd. 2, S. 218 f.) in allgemeinerer Beziehung beſchäftigt. Die Antwort war eine zwiefache, einerſeits daß es ein empiriſches Bewußtſein von jener That überhaupt nicht geben könne, ſondern daß ihre Erkenntniß nur auf ſpekulativem Wege zu gewinnen ſei; andererſeits, mit Verweiſung auf die Unterſuchung dieſes Buches, daß die auf die zeitloſe Selbſtentſcheidung deutenden Thatſachen ſich im Bewußtſein des ernt geſannten Menſchen ſo ausdrücken, als hätte er von der die ſittliche Geſtaltung ſeines zeitlichen Lebens bedingenden Urthat eine wirkliche Erinnerung. Es iſt hier der Ort dieſe Sache zu erklären. Eine zeitloſe Selbſtentſcheidung zum Böſen verlangt ſchon darum nicht unmittelbar Inhalt unſers empiriſchen Bewußtſeins zu werden, weil ſie, eben als zeitloſe, die Beſtimmung nicht an ſich hat, ohne die ſie von demſelben gar nicht als That erkannt werden kann, die Beſtimmung, erſt ein Geſchehenes, dann ein Geſchehenes, Vorübergegangenes zu ſein. Reflektirt ſie ſich irgendwie in unſerm zeitlich bedingten Bewußtſein, ſo kann das nicht in der Geſtalt eines Vorhandenſeins, ſondern nur in der eines von Anfang vorhandenen Vorhandenſeins, eines beharrenden ſündlichen Zuſtandes geſchehen, doch ſo daß dieſer Zuſtand zugleich, wiewohl das Bewußtſein ihn nicht aus einem That hervorgegangen weiß, von ihm als ein mit Schuld beſafteter auf-

gefaßt wird. Und eben dieß ist die Art, wie das Gewissen uns die Sünde im eignen Leben betrachten lehrt. Es verklagt uns nicht bloß wegen unsers Schadeihuns, sondern auch wegen unsers Sündigseins, und zwar nicht bloß wegen eines solchen Sündigseins, welches wir uns irgendwie als Erzeugniß unsrer Thatfünden nachzuweisen vermöchten, sondern auch wegen eines solchen, welches als allen Thatfünden vorangehend sich zu ihnen nur verursachend, nicht verursacht verhalten kann. So wie das sittliche Bewußtsein erwacht, findet es die Entzweiung des Lebens mit seinem heiligen Gesetz als einen schon vorhandenen Zustand, als das natürliche Sein des Menschen überhaupt und behandelt den Einzelnen nichtsdestoweniger, ohne sich an die Exception der Allgemeinheit und daraus sich scheinbar ergebenden Nothwendigkeit zu lehren, deßhalb als schuldig. Es hat kein unmittelbares Wissen von jenem zeitlosen Sündenfall, aber es verfährt ganz so, als hätte es ein solches Wissen.

Und hiernach wird sich nun auch ermitteln lassen, was uns in der Bestimmung des Inhalts jener Urentscheidung leiten soll. Haben wir erst auf spekulativem Wege die Sphäre des Seins gefaßt, auf welche die Phänomene unsrer Erfahrung und unsers sittlichen Urtheils, mit einander verknüpft, hindeuten, so vermögen wir auch weiter zuertennen, wie in diesen Phänomenen der bestimmte Inhalt jener intelligibeln Thatfache sich abspiegelt. Es ist der Wille, dessen Urentscheidung nur in dieser zeitlosen Sphäre des Seins möglich ist. — Im Begriff des Willens liegt, daß er nicht verlehrt werden, sondern sich schließlich nur selbst verlehren kann. Hastete nun bei seinem Hervortreten in der zeitlichen Entwicklung des Einzelnen an ihm keinerlei Verlehnung als beharrnde Beschaffenheit, so würde daraus zwar noch nicht nothwendig eine von aller Störung freie Bethätigung desselben folgen; denn es ließe sich ja denken, daß in die niedern Gebiete des Lebens Unordnungen eingebracht wären, die ihm

x i.e. the Will is not one, the one, good tendency, all power to ...  
good, a great other more or less evil tendencies; but it is a con-  
at choice between all tendencies good & bad alike; so that  
524  
whether it chooses it chooses of itself for itself.

hemmend entgegenzutreten. Aber wenn er gleich diese Hemmungen nicht mit einem Schläge zu vernichten vermöchte, so würde er, vorausgesetzt daß er seine eigne Reinheit bewahrte, doch nur als ein von ihnen Leidendes erscheinen, bis er sie allmählig völlig überwunden hätte als der rechte Erlöser des menschlichen Lebens von seinen Banden. Auch dann würde unsre sittliche Entwicklung durch Momente des Zwiespaltens und Kampfes führen; aber Unzählige, alle die, deren persönlicher Wille sich während dieser Entwicklung nur ablehnend und gegenwirkend gegen diese in den niedern Gebieten eingetretene Störung verhielte, würden frei sein von der Schuld und somit von dem Bedürfnis der Vergebung und Sündenbergebung.

Dem Allen aber widerspricht die Erfahrung auf das Entschiedenste. Sie zeigt uns die Sünde nirgends lediglich als eine widerwillig getragene Naturstörung, die dann im Fortschritt der Entwicklung durch die Reinheit des Willens von selbst verschwände, sondern überall, wenn gleich in den verschiedensten Formen, als eine Abweichung des Willens selbst, die mit den anderweitigen Impulsen im Bunde ist. Darum trifft jeder Mensch, in welchem das sittliche Bewußtsein geweckt ist, nicht etwa bloß ein Element von Sünde als ein dem eignen Willen fremdes Geschick in sich, sondern er findet sich selbst in Schuld verwickelt. So haftet denn an uns Allen von Anfang eine aus Selbstverkehrung entsprungene Störung des Willens als beharrende Beschaffenheit, als ein habituelles Sündigsein, welches als Urschuld und Princip aller weitern Verschuldung nichts Andres ist und nichts Andres sein kann als unser zeitloses Thun. Siehe sich dieß auch überall auf die sogenannte Schwäche des Willens gegen die Reizungen der sinnlichen Lust zurückführen, der Wille würde diese Schwäche gegen die Reizungen zum Verkehrten nicht als allgemeine Beschaffenheit an sich tragen, wenn er nicht durch eine ursprüngliche Selbst-

Die Schwäche  
des Willens  
ist eine  
habituelle  
Schuld  
an sich



Untersuchung (im zweiten Kapitel des zweiten Buches) überzeugt, daß in ihm der eigentliche Kern der Sünde keinesweges enthalten ist, sondern daß es erst eine reale Folge aus diesem Kern ist, die sein Wesen oder Utwesen in einer zweiten, abgeleitet Sphäre ausprägt, gleichsam eine Verkörperung jenes geistigen Princips der Sünde. So weit entfernt ist diese Unbotmäßigkeit der sinnlichen Natur gegen den Geist das Schlechteste und unter jeder Bedingung Böse zu sein, daß sie, wiewohl an sich betrachtet ein Widerspruch gegen den Begriff des Menschen, doch zum wirklich Bösen nur wird, insofern der Wille des Geistes auf das Gute geht, ja daß sie im entgegengesetzten Falle sogar zu einer Hemmung des Bösen werden kann \*).

Und ein anderes als ein solches ganz geistiges Böses läßt sich dem außerzeitlichen Urstande der kreatürlichen Persönlichkeiten, welcher zugleich der Stand einer aller Selbstthätigkeit noch entbehrenden Existenz ist, gar nicht zuschreiben, wie es denn eine sich unmittelbar selbst aufhebende Vorstellung ist, die mit Kant (vgl. Wb. I S. 466 f.) das intelligible Böse in die Maxime setzt die Triebfeder des Gesetzes den sinnlichen Antrieben gelegentlich unterzuordnen. Wen darum jene Kritik der Sinnlichkeits-theorie und die genetische Entwicklung der Sünde in der ersten Abtheilung des ersten Buches noch nicht davon überzeugt hat, der wird uns, wenn er anders die weiteren Schritte der Untersuchung mit uns gethan hat, doch hier zugeben müssen, daß das

\*) Diese Unbotmäßigkeit der sinnlichen Natur ist in irgend einer Form jedem Menschen angeboren; aber sie wird von dem Willen kraft seines außerzeitlichen Urfalles, in jedem Menschen auf eigenthümliche Weise, angeeignet und wird so seine Sünde, nimmt Theil an seiner Verantwortlichkeit. Hiernach ist der Einspruch Philippi's zu beurtheilen, welcher meint (kirchliche Glaubenslehre III, S. 107), folgerecht müsse ich dazu fortschreiten nur die böse geistige Lust, welche allein der Mensch erzeugt habe, nicht auch die böse sinnliche Lust, welche er nur ererbt habe, an sich für Sünde zu halten.

innerste Wesen der Sünde, das Böse im Bösen ganz spiritueller Natur ist. Auf dieser spirituellen Natur des Urbösen beruht es, daß die geistige Erhebung überhaupt nichts weniger als ein sicherer Schutz gegen die Macht der Sünde ist. Nicht bloß fällt der Mensch aus seinen edlen Aufschwüngen und erhabenen Begeisterungen oft im Nu in die niedrigste Sinnlichkeit herab, sondern, was noch grauenhafter ist, auf dem Gipfel seiner höchsten Gedanken und seiner geistigsten Bestrebungen, stehen sie nicht unter einer höhern Zucht, liegt ihm der Übergang in diabolischen Hochmuth und ruchloses Spiel mit allem Heiligen, in Verbrechen der innern That, gegen welche die Verirrungen entarteter Sinnlichkeit wahre Kinderfanden sind, in fürchterlicher Nähe. —

Einen Grund der Sollicitation zu dieser selbstsüchtigen Urentscheidung brauchen wir außer dem eignen Grunde der bedingten Persönlichkeit nicht zu suchen. Die geistige Selbstheit, welche die kreatürliche und dennoch unzeitliche Wurzel dieser Persönlichkeit ist und ohne welche dieselbe der Alles heiligenden und verklärenden Liebe nicht fähig sein würde, ist dieser somit von der Schöpfung in ihren Centralwesen unabtrennbare Sollicitationsgrund zu einer Entscheidung, welche böse sein kann; aber sie selbst in ihrer normalen Stellung hört darum nicht auf als Bedingung der Liebe Moment des Guten zu sein. Die Möglichkeit ihrer Erhebung zum herrschenden Princip, ihres Abfalls von Gott, sollte nach der ewigen Ordnung der Dinge nur darum in dem außerzeitlichen Bewußtsein sein, damit ihr Wirklichwerden ausgeschlossen würde und so die geistige Selbstheit als eine reine in das zeitlich sich entwickelnde Leben einträte. Allein weil diese Selbstheit als außerzeitliche Selbstbestimmen aus dem (subjektiv) Unbestimmten ist, so ist es schlechterdings nicht zu verhindern, wenn ihre Urentscheidung jene Ordnung durchbrechend die in ihrem eignen Grunde liegende Möglichkeit der Losreißung von Gott thatsächlich verwirklicht.

Seht nun beim zeitlichen Werden unser Aller auf unzeitliche Weise eine Ueberscheidung der Selbstheit voraus, wodurch sich dieselbe als herrschendes Princp gesetzt hat, so begriff es sich, warum das irdische Leben in seinen allgemeinen Ordnungen, in dem ganzen Gange seiner Entwicklung auf nichts so sehr angelegt ist als darauf die Selbstheit zu bändigen und zu unterwerfen. Entfagung, Selbstverleugnung predigt es uns, wohin wir uns wenden; vom ersten Erwachen unseres Bewußtseins an thut uns diese harte Lehre entgegen; unsre liebsten Wünsche sollen wir unter den gebietenden Willen Anderer beugen, uns an Ordnungen gewöhnen, die wir nicht gemacht, Autoritäten verehren, deren Gründe wir nicht einsehen. Kein von uns entworfener Lebensplan, wenn ihm die Erkenntniß der Nothwendigkeit uns zu resigniren nicht etwa schon von vorn herein alle Bestimmtheit geraubt hat, wird wirklich ausgeführt; was wir recht festhalten wollten, wird uns durch die Gewalt der Umstände entriffen und uns Andres aufgedrängt, wovon wir uns nichts träumen ließen. Kein einzelnes Wort bleibt wahrhaft unser eigen; sein Heraustrreten aus uns ist auch sein Eintreten in unberechenbare Verknüpfungen, in denen es uns bald als ein mehr oder minder Fremdes erscheint, ja oft zu einer hemmenden Schranke uns selbst, unsern eigensten Neigungen gegenüber wird. An dem Sträuben gegen diese drängenden Mächte erfüllt sich immer aufs Neue das Wort: *fata volentem ducunt, nolentem trahunt*; der Gewalt, die sie uns anthun, können wir gerade nur dadurch einigermaßen Herr werden, daß wir ihrem Antriebe, soweit es der innere Ruf unsrer Eigenthümlichkeit gestattet, nachgeben; aber die Lösung des Zwiespaltes liegt erst in dem Vertrauen, daß auch in den Umständen wie in den Eigenthümlichkeiten die göttliche Leitung waltet; und in der Erkenntniß, daß gerade dieses Brechen unsers Eigenwillens zur nothwendigen Frucht unsers Geistes gehört. Denn wie die zügellose Selbstheit durch



und durch böse bleibt, wenn sie auch in ihren äußern Handlungen mit den Ordnungen der bürgerlichen Sittlichkeit in irgend einem Menschen leidlich zusammentreffen sollte, so ist die ernste Frucht der Boden, auf welchem die wahre Tugend allein zu gedeihen vermag, und der Gehorsam die feste und herbe Wurzel, aus welcher das herrliche Gewächs der ächten Freiheit sich entwickelt. Im sittlichen nicht minder als im ästhetischen Gebiet gilt das schöne Wort des Dichters:

Vergebens werden ungebundene Geister  
Nach der Vollendung reiner Höhe streben;  
In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister,  
Und das Gesetz nur kann uns Freiheit geben. —

Forchten wir ferner nach dem Grade, in welchem der menschliche Wille in jener aller (zeitlichen) That vorangehenden Urentscheidung sich verkehrt hat, so tritt uns von vorn herein eine schon von Kant hervorgehobene\*) zwiefache Möglichkeit entgegen. Der eine Grad wäre die offene Empörung der nur sich selbst wollenden Selbstheit gegen Gott und sein heiliges Gesetz, der Entschluß sich an dasselbe gar nicht zu kehren. Der andre Grad wäre die Zweideutigkeit den Willen Gottes zwar im Allgemeinen zu wollen, aber ihm die Richtung der Selbstheit auf sich selbst vorzuziehen. Jener Grad bejaht nur die Selbstheit und verneint entschieden den göttlichen Willen; dieser Grad bejaht außer der Selbstheit auch den göttlichen Willen, aber limitirt dessen Forderung so weit als sie mit dem Interesse der Selbstheit in Widerstreit geräth.

Die Frage, welcher Grad der Selbstverkehrung den menschlichen Willen in dem Urgrunde ihrer Existenz zuzuschreiben ist,

\*) *Rel. inn. der Grenzen der kl. Vernunft* S. 31 f. Doch schreibt Kant dem höhern Grade eigentlich nur eine ganz abstrakte Denkbarkeit zu; in der Wirklichkeit hält er ihn nicht für möglich.

läßt sich natürlich nur auf der Grundlage der Erfahrung beantworten. Kant fordert uns auf uns zu fragen, ob wir uns auch unmittelbar eines Vermögens bewußt seien jede noch so große Triebfeder zur Übertretung (*Phalaris licet imporet nt sis falsus et admoto dicitur perjuriam tauro*) durch festen Vorsatz zu überwinden, und meint, Jedermann werde gestehen müssen, er wisse nicht, ob, wenn ein solcher Fall einträte, er nicht in seinem Vorsatz wanken würde\*). Geseht nun auch, es fänden Einige diese Anklage gegen das menschliche Geschlecht überhaupt nicht hinreichend begründet und stellten sich dem Ankläger als solche, die gewiß wären auch nicht in die kleinste Sünde zu willigen, wenn sie gleich dadurch den entsetzlichsten Martern entgegen könnten, so würden sie doch jedenfalls selbst gestehen, daß ihnen diese schlechthin unüberwindliche Heldentugend doch nicht wie von Natur eigen sei, sondern daß sie dieselbe erst hätten erringen müssen durch viele und schwere Kämpfe mit sich selbst. Und dieß wäre für die Auflösung des Problems, mit dem wir uns eben beschäftigten, genügend; der Mensch, wie er von Natur ist, in den edelsten wie in den übelgeartetsten Individuen, könnte dann doch die schlechterdings verwerfliche „Maxime“ nicht ableugnen im härtesten Kollisionsfalle die Pflicht dem Interesse der Selbstheit unterzuordnen. Daß diese Maxime so ganz in die Natur des Menschen verwachsen ist, daß wir, wenn in solchem Falle einer danach handelt, weniger Abscheu als, im Bewußtsein gleicher Gebrechlichkeit unsrer Tugend, Mitleiden empfinden, kann unsre Beurtheilung derselben nach den Ergebnissen unsrer bisherigen Untersuchungen nicht umstoßen, sondern nur bestätigen. Es ist eben die jenseits des zeitlichen Lebens unser Aller liegende Urentscheidung, welche nach der Bestimmtheit ihres Inhalts in jener uns natürlichen Maxime sich ausdrückt.

\*) A. a. O. S. 58.

Andererseits hat an diesem bestimmten Inhalt, wie wir ihn vorher bezeichnet haben, die im ersten Kapitel dieses Buches nachgewiesene Schranke des natürlichen Verderbens ihr Princip. Offenbar ist dieß Verderben kein vollendetes, keine entschiedene, sich folgerichtig durchführende Aufkündigung des Gehorsams gegen Gottes Willen. In wievohl wir durchaus nicht berechtigt sind eine solche Meinherrschaft der Selbstsucht im Willen des persönlichen Geschöpfes, die auch nicht die geringste Neigung zum Guten übrig läßt, für eine sich selbst widersprechende Vorstellung zu erklären, so müssen wir doch zugeben, daß wir von der Wirklichkeit eines solchen Zustandes uns keine anschauliche, also in dem innern Zusammenhange ihrer Momente klar erkennbare Vorstellung zu machen vermögen. Der natürliche Wille des Menschen ist mit sich selbst im Zwiespalt und bleibt es, insofern von seiner Beschaffenheit die Rede ist, auch bei fortschreitender Steigerung seines Verderbens durch neue Verfassungen im irdischen Leben der Regel nach immerdar. Nicht aus der schlechthin lichtlosen Finsterniß, sondern aus der Nacht, der noch ein Dämmerchein des Tages geblieben ist, steigt unsre sittliche Entwicklung in der Zeit empor, und eben darauf beruht der tiefe Zug zum Lichte, auf dessen Entgegenkommen jede sittlich religiöse Einwirkung auf das erwachende Leben rechnen kann, wenn sie ihr Werk nur früh genug beginnt. Dieser Zug ist insofern That des Menschen als er die Grenze ausdrückt, bis zu welcher sein ursprünglicher Fall durch Selbstverkehrung sich erstreckt. Nicht so entschieden hat sich sein Wille von seinem ewigen Grund und Maß losgerissen, daß diesem nicht noch eine bestimmende Macht geblieben wäre, aus deren Gegenwirkung gegen das herrschende Princip der Selbstsucht der feltam gemischte, schwankende Zustand entspringt, in dem wir den natürlichen Menschen im Allgemeinen finden. —

Wollten wir nun allen persönlichen Kreaturen in dem

zeitlosen Urstande ihres Wesens eine solche Selbstverleugung zu schreiben, so würden wir das Problem, das sich in dieser Sphäre lösen soll, in sie selbst wieder hineintragen. Die Aufgabe ist den äußerst scheinbaren Schluß von der Allgemeinheit der Sünde auf ihre metaphysische Nothwendigkeit in seiner Gellschheit darzutun oder, was dasselbe sagt, mit jener Allgemeinheit die Selbstverschuldung des Menschen in der Sünde zu vereinbaren. Wird nun die Allgemeinheit des Bösen auch in das Gebiet der intelligenzibeln Urentscheidung übergetragen, so bricht jene Nothwendigkeit grade da, wo sie überwunden und in lauter Freiheit verwandelt werden sollte, in ihrer vernichtendsten Gewalt hervor. Allein zu dieser Übertragung sind wir, wenn die hier entwickelte Idee nicht mit der gänzlich verschiedenen Lehre von einem Abfall als dem Grunde endlichen und individuellen Seins verwechselt werden soll, durchaus nicht veranlaßt. Vielmehr läßt uns die Ermüdung des Freiheitsbegriffes in Übereinstimmung mit dem religiösen Glauben der meisten Völker ahnen, daß ein Theil der Geisterwelt durch seine Urentscheidung sich ein sittliches Dasein, im ungehörten Einklang mit Gott begründet hat, um seine menschliche Reinheit in stetiger Entwicklung zur freien Heiligkeit zu erheben. Eben so wenig sind wir nach dem kurz zuvor Bemerkten berechtigt die Möglichkeit zu leugnen, daß ein anderer Theil jener Wesen sich ganz und entschieden von Gott abgewandt, wodurch denn für ihre Existenz in der Zeit jede Neigung zum Guten ausgeschlossen sein würde.

Schon daraus ergibt sich, daß den religiösen Vorstellungen von Engeln und Teufeln doch wohl etwas Reales zum Grunde liegen muß als etwa nur das in unsrer Phantasie sich abspiegelnde abstrakte Ur- und Zerrbild unsers eignen sittlichen Zustandes, und jede Ansicht muß dies erkennen, die, wenn sie gleich den außerzeitlichen Urstand ablehnen zu können meint, doch das Verhältniß zwischen Freiheit und Sünde in seiner tiefen

*x These ungodly Wiles of human kind may rise in some  
other Solar System than ours - perhaps!*

— 588 —

Bedeutung würdigt. Somit fehlt es dem, was uns Christus und die Apostel, wenngleich nur in gelegentlichen Andeutungen, von Engeln und Teufeln lehren; keinesweges an Anknüpfungspunkten in dem aus seinem eignen Kern sich unbefangenen entwickelnden religiösen Bewußtsein. Man muß nur eben nicht vergessen; daß die eigentliche Wurzel des Interesses, welches die christliche Lehre an der Existenz dieser Wesen nimmt, in der sittlichen Grundbeschaffenheit derselben und deren Unterschiede von dem sittlichen Zustande des Menschen liegt; was sich auch aus der heiligen Schrift leicht nachweisen läßt.

Wenn aber die Gattungs- und Art-Unterschiede in der Schöpfung, namentlich die verschiedenen Wesensordnungen im Gebiet der persönlichen Creatur keinesweges, wie Origenes will, als Erzeugniß des ursprünglichen Falles in der Geisterwelt anzusehen sind; sondern demselben vielmehr dem Begriffe nach vorangehen; so will uns die eben erörterte Schwierigkeit an einem andern Punkte noch einmal entgegenreten. Müßten wir annehmen, daß alle Wesen, in denen der Begriff des menschlichen Geistes seinen Grundbestimmungen nach auf außerzeitliche Weise realisirt ist, soweit er in dieser Region eine Realisirung fähig ist, an jener ursprünglichen Verschuldung Theil genommen, würden wir da den Schluß vermeiden können, daß diese Verschuldung aus irgend welchen Momenten in dem Begriffe des menschlichen Geistes selbst abfolge? Aber auch hier steht der Annahme nichts entgegen, daß unzählige Wesen derselben Ordnung mit uns in ihrer ursprünglichen That die Möglichkeit des Bösen von der Vertwirllichung ausgeschlossen haben, wenn wir gleich von den Verhältnissen, unter denen sie in Folge dieser Selbstentscheidung in die Zeitlichkeit eingeführt werden, nichts weiter zu wissen vermögen, als daß sie in wesentlicher Analogie mit den Grundbestimmungen der irdisch-menschlichen Existenz stehen müssen. Nur von Einem menschlichen Willen

wissen wir, daß er im Urgrunde seiner Selbstbestimmung die Einheit mit dem Willen Gottes bewahrt hat, von der wir Alle abgefallen sind; wir wissen es, weil, wenn auch ihm eine ursprüngliche Schuld und Macht der Sünde in dieß zeitliche Dasein gefolgt wäre, weder die fleckenlose, alle Versuchungen überwindende Heiligkeit seines Wandels, dieses Bild einer durch keinen innern Zwiespalt getrübbten Reinheit des Sinnes, noch der unge störte Einklang seines Bewußtseins von seinem Verhältniß zu Gott sich würde erklären lassen.

Dies führt uns auf die Frage, wie weit der bestimmende Einfluß dieser intelligibeln That auf die empirische Wirklichkeit unsers sittlichen Bewußtseins und Handelns reicht. Zunächst offenbart er sich in dem Bewußtsein einer ursprünglichen Verschuldung, wie sie an unsrer Natur in ihrem dormaligen Zustande haftet. Eben dadurch, daß ein tieferes sittliches Bewußtsein uns nöthigt diese Verschuldung als eine an unsrer Natur haftende und wiederum die an unsrer Natur haftende Störung als unsre Verschuldung anzuerkennen, weist es auf jene intelligible That zurück. Diese Urschuld, durch welche dieselbe unser in der Zeit sich entwickelndes Bewußtsein blindet, ist demnach auf keine Weise von unsrer realen Gebundenheit durch unsre eigne Urentscheidung zu trennen. Real gebunden sind wir dadurch, daß unser Wille von Natur ein in sich gebrochener, mit sich selbst entzweiter ist.

Ob und wie weit die Menschheit in den reinen, d. h. empirisch ungestörten Anfängen ihrer Entwicklung die Macht hatte diese zweiseitige Gebundenheit selbst zu lösen, das wird aus weiter unten folgenden Erörterungen erhellen; in ihrem gegenwärtigen Zustande, in welchem die Störung in der Naturseite unsers Wesens der Entzweiung des Willens mit sich selbst nur zu wohl entspricht, vermag sie es nicht. Die sittliche Entwicklung der Menschheit kann die Verkehrung des Grundverhältnisses zwischen

Selbstheit und Leben in Gott, wie sie einmal die ganze menschliche Natur durchdrungen hat und jedes irdisch menschliche Dasein von Anfang bestimmt, nicht wieder aufheben, sondern alle ihre Bewegungen und Veränderungen aus ihr selbst geschehen innerhalb der damit gegebenen Grundrichtung. Die Befreiung des gefallenen Menschen von der Schuld und Macht der Sünde ist nur dadurch möglich, daß sich Gott selbst seiner annimmt und ihn durch die Veröhnung und Rechtfertigung in Christo aus freier Gnade zu seiner Gemeinschaft zurückführt. Und auch hier ist an eine Annihilirung des Geschehenen, wodurch es zum Ungeschehenen gemacht würde, nicht zu denken, weil sich dabei überhaupt nichts denken läßt. Die verkehrte Urentscheidung, insofern sie als außerzeitliche die negative Bedingung der gesammten sittlichen Entwicklung nach ihrer besondern Bestimmtheit ist, ist der beharrende dunkle Grund des menschlichen Bewußtseins, aber durch die That der göttlichen Gnade, die eine Sühne stiftet und einen neuen Anfang schafft, zum Hintergrunde gemacht, der nur ist, insofern er aufgehoben ist. Auch in ihrer Vollenbung werden die Geheiligten doch stets die Geretteten des Herrn sein, nicht die Unschuldigen, in deren Selbstbewußtsein die Sünde überhaupt nicht ist, sondern die Erldseten, die ihre Schuld bedeckt wissen durch die Vergebung. —

Was endlich das Verhältniß unsrer Leiblichkeit und mithin, da keine Leiblichkeit ohne Stoff denkbar ist, unsrer Materialität zur Ursünde betrifft, so brauchen wir kaum erst ausdrücklich hervorzuheben, weil es sich ohnehin aus dem ganzen Zusammenhange unsrer Untersuchungen klar ergibt, wie fern wir sind von der Platonisch-Philonisch-Origenistischen Auffassung des Leibes als eines Gefängnisses der Seele, in welches dieselbe zur Strafe ihres vorirdischen Abfalles von Gott eingeschlossen worden. Die mannichfachen Modifikationen dieser Ansicht, die zu dem Geiste des orientalischen Heidenthums besser

stimmt als zu der Religion der Offenbarung, Sonstern hiesst mit einander überein, daß sie die Materie als ein der wahren Wirklichkeit des bedingten Seins feindliches Princip betrachtet, und die Schwierigkeit bleibt dann gleich groß, mag man dasselbe als ein zweites Ursprüngliches Gott gegenüberstellen oder es unmittelbar von Gott geschaffen werden lassen. Ist die Materie überhaupt der Ausdruck der von den irdlichen Einzelwesen unabtrennlichen Grenze und ihrer daraus notwendig entspringenden Beziehung auf einander, so läßt sich fastlich einsehen, daß Gott kein unmittelbares Verhältnis zur Materie hat, wohl aber ein mittelbares und damit nicht minder positives. Denn nicht für Gott, das an sich schlechthin relationslos und damit über alles Seiden (Bestimmte von außen) erhabene Wesen, hat sie Bedeutung, sondern nur für bedingtes Sein. Dieses aber kann aus seinem rein geistigen Ursprunge nicht zur lebendigen Individualität und damit zur vollen Wirklichkeit des Daseins gelangen, wenn nicht die geistige Monade, die sich ursprünglich nur auf Gott, aber noch nicht auf andere Einzelwesen ihres Gleichen bezieht, die ihr immanente Grenze sich objektiviert und als Seele eines Leibes Natur wird. Denn nicht als dieses einsame Atom, was sich nur auf Gott und nur sich auf Gott bezieht, sondern erst in der Beziehung auf anderes gleichartiges Sein, in der wechselseitigen Ergänzung der Einzelwesen, als Glied einer organischen Gemeinschaft vermag sie jene volle Wirklichkeit des Daseins zu gewinnen. Diese wechselseitige Beziehung und Ergänzung aber ist nicht möglich ohne Vermittlung einer Leiblichkeit, also Materialität. Erst durch dieses Objektivwerden ihrer immanenten Grenze wird den geschaffenen Geistern auch gewährt in sich selbst als Einzelwesen zurückzukehren und ihrer innern Identität in der Unterscheidung ihrer selbst von allen andern Wesen zu ergreifen. Sind sie nun durch den göttlichen Willen zur vollen Wirklichkeit der Existenz geordnet, so hat auch die

Sp. 411. |  
412. |  
4c

Sp.  
411. 412.  
4c.  
544.  
545.



Bedingung dieser Wirklichkeit, die Materie, dem göttlichen Willen zum Princip ihres Daseins.

„Nicht: daß von hier, aus die Materie, näher die Leiblichkeit als notwendige Vermittelung für die Entwicklung des endlichen Geistes aus seinem intelligibeln Grunde erkennen, so hat es doch noch eine besondere Verwandtschaft mit dieser unsrer irdisch materiellen Leiblichkeit. Der bloße Verstand hat in den Vorstellungen von dem Ursprunge dieser Leiblichkeit aus der Sünde, wie sie vornehmlich von mehreren theosophischen Mystikern der neuern Zeit, von Antoinette Bourignon, Pordage, Patret mit feinerer Phantasie ausgebildet worden sind, niemals etwas Andres als willkürliche Träumereien finden können \*); eine tiefere und gerechtere Würdigung wird die mannichfachen Rücksicht des irdischen Lebens nicht übersehen, welche zur Entwicklung dieser Vorstellungen den Stoff gegeben haben. Es sind eigenthümlich schwere und enge Bedingungen, unter welche durch die gegenwärtige Natur unsrer Leiblichkeit jene an sich notwendige Vermittelung für den Menschen gestellt ist; daß leichtere an sich möglich sind, davon soll uns besonders die christliche Auferstehungslehre erinnern. Dennoch müssen wir die Herleitung auch dieser eigenthümlichen Bedingungen von dem Urfall in der Geisterwelt, mögen sie nun als eigentliche Strafe für die Gefallenen oder als die erst durch den Fall nothwendig gewordenen Mittel ihrer Heilung gefaßt werden, entschieden ablehnen. Es ist nicht zu zweifeln, daß schon an sich in dem allgemeinen Begriff des menschlichen Wesens Momente liegen, durch welche diese schwere, harte Leiblichkeit, dieses *σώμα γινώσ* als erste Basis für die Entwicklung dieser geistigen Existenzen in der Zeit bedingt ist. Wie können ahnen, daß es die stärkere Selbst-

\*) Vgl. z. B. die Beurtheilung derselben in der zweiten Abtheilung des dritten Bandes von Carod's früherer Geschichte des Chiliasmus.

heit ist, welche sie, ohne daß damit schon die Sünde oder deren nothwendiges Hervortreten in der zeitlichen Entwicklung gesetzt wäre, von andern Wesenheiten der intelligibeln Welt unterscheidet. Zugleich aber ist es gewiß die höchste Offenbarung der Herrlichkeit Gottes in der kühnsten welterschöpfenden Kombination, wenn er diese in die engste Schranke dahingegebenen, mit der irdischen Natur verwickelten Wesen durch die göttliche Magie seiner Liebe und Erkenntniß zu einem verklärten, engelgleichen (Luc. 20, 36) Dasein emporzuführen vermag, welches als erscheinendes eben selbst die Verklärung dieser unsrer irdischen Leiblichkeit ist, mithin derselben ihre eigenthümliche Bedeutung unvergänglich bewahrt. Wie durch diese Verknüpfung des scheinbar Fernsten und Unbegreifbarsten der Mensch erst Centralwesen der Welt im vollen Sinne des Wortes wird, so wird dadurch eine Provinz des Seins für das göttliche Reich erobert und gebildet, die ihm sonst ein Außerliches und Fremdes bleiben müßte.

16a. 6f  
Soul and  
Body  
p. 411. 112.  
K.

Wenn man die Schöpfungs- und Auferstehungslehre der heiligen Schrift unter Hinzunahme ihrer Christologie auf einander bezieht, wie der Apostel Paulus schon selbst gethan hat 1 Kor. 15, so ergiebt sich ein zweiseitiges Urtheil über das *σῶμα ζοικόν* und sein Verhältniß zur Idee des Menschen. Affirmirt wird es als berechtigt für den Anfang der menschlichen Entwicklung, negirt wird seine Berechtigung zu bleiben; es hat, insofern es eben *ζοικόν* ist, ein Recht zur Existenz nur als vorübergehende Entwicklungsstufe. Eine relative Nichtangemessenheit im Verhältniß zu der Sphäre unsers Wesens, auf welcher unsre Fähigkeit zur Gemeinschaft mit Gott und unsre spezifische Erhabenheit über alle Naturwesen beruht, schreibt ihm Paulus deutlich zu, indem er es als *σῶμα ψυχικόν* vom *σῶμα πνευματικόν* unterscheidet, 1 Kor. 15, 44; aber nicht minder deutlich bezeichnet er es als ursprüngliche Ordnung Gottes, daß

das *σῶμα πνευματικόν* erst das zweite ist in der Folge der Entwicklungsstufen, das *σῶμα ψυχικόν* das erste, B. 46.

Haben wir uns indessen schon im zweiten Kapitel dieses Buches überzeugt, daß die Art dieser Entwicklung ohne den Dazwischentreitt der Sünde eine andre sein würde als sie gegenwärtig ist, so liegt darin auch die Anerkennung, daß auch im Gebiet des leiblichen Lebens allgemeine Störungen vorhanden sind, die ihren Grund in der Sünde haben. Um aber diesen Zusammenhang näher bestimmen zu können, müssen wir einen neuen Faden der Untersuchung aufnehmen, der uns zu einer zweiten Quelle der allen Menschen angeborenen Sündhaftigkeit führt. Wir haben schon früher (B. 2, S. 151) den mächtigen Reiz erkannt, den es hat für den gesammten Inhalt des menschlichen Einzelnebens ein Princip zu gewinnen, alle besondern Bestimmungen desselben als Folgen und Offenbarungen der Einen intelligibeln Urthat betrachten zu dürfen. Doch gestattet uns weder die treue Beobachtung der Erfahrung und ihrer unabweislichsten Thatfachen, wie sie schon dort angedeutet wurden, noch die Natur der intelligibeln Sphäre und der in ihr möglichen ursprünglichen Selbstbestimmung diesem Reize zu folgen. Wie die Geschichte des menschlichen Geschlechtes ein gemischtes Ergebnis ist aus Freiheit und Nothwendigkeit, so verschlingen und verweben sich in der Entwicklung des Einzelnen Selbstbestimmung und Abhängigkeit innig zu Einem untheilbaren Ganzen. Es ist dieß nicht abzutrennen von der Bestimmung, welche das Zeitleben jedenfalls für die geschaffene Persönlichkeit, für die ungeschallene wie für die gefallene, haben muß, das Ich, welches einfach ist in seinem Anfange, zu erfüllen durch Aneignung eines reichen mannichfaltigen Inhalts.

Daß Niemand als Mensch schlechthin geboren wird, daß vielmehr Jeder mit der natürlichen Anlage zu einer bestimmten Eigenthümlichkeit seine Entwicklung in der Zeit beginnt, hat uns schon eine frühere Betrachtung (B. 2, S. 62) gelehrt. Eben damit ist auch schon die Annahme abgelehnt, daß die Seelen von Anfang ihres erscheinenden Daseins alle einander gleich seien, daß sie mithin erst im Fortschritt ihrer Entwicklung durch die verschiedene Erziehung und überhaupt durch den verschiedenen Einfluß ihrer Umgebungen einander ungleich werden. Denn sollen wir uns bei dieser Theorie etwas Bestimmtes denken, so muß sie doch so verstanden werden, daß der einzelnen Seele eben nur die allgemeinen Bestimmungen der menschlichen Sattungsbegriffes angehören, die eigenthümlichen Züge des Individuums dagegen erst später angebildet werden. Und selbst wenn sie den Sinn hätte, daß die Individuen mit einer ganz bestimmten Naturanlage geboren würden, doch alle mit der gleichen, die in der weit überwiegenden Mehrzahl durch fremdartige Einflüsse unterdrückt würde, in Einigen aber sich behauptete und als ihre geistige Eigenthümlichkeit zum Vorschein käme, würde es auf dasselbe hinauslaufen. Denn diese Eigenthümlichkeit würde dann eben selbst zum allgemeinen Charakter der menschlichen Sattung gehören, nur daß der Einfluß der äußern Umstände auf das Individuum der Regel nach stärker sein müßte als der der Sattungsnatur, das Accidentelle stärker als das Wesen.

Eben so dürfen wir aus jener frühern Auseinandersetzung die Folgerung ziehen, daß diese Eigenthümlichkeiten nicht einsam und beziehungslos neben einander stehen ohne Vermittelung des Allgemeinen mit dem Einzelnen durch die Besonderung. Vielmehr gruppiren sie sich immerhalb des großen Ganzen der menschlichen Sattung zu kleinern Ganzen, in denen ein gemeinsamer Grundtypus, der den allgemein menschlichen zu seiner Voraussetzung hat, aber ihn näher bestimmt, sich durch tausend Ab-

weichungen und scheinbare Willkürlichkeiten mit unsterblicher Sicherheit behauptet, natürlich insofern nicht Individuen aus andern Kreisen in die Folge der Zeugungen mitwirkend eintreten. Von diesen kleineren Gängen ist, um nur bei den am stärksten hervortretenden stehen zu bleiben, das umfassendste des Menschenstammes, das engste die Familie, in der Mitte zwischen Beiden steht das Volk.

Das vermittelnde Organ für den bestimmenden Einfluß dieser in den Individuen sich realisirenden Naturgängen auf die natürliche Eigenthümlichkeit derselben sind die Ältern. Darum wo der bestimmte Typus der Familie, des Volkes, des Menschenstammes in den Ältern schwach ausgeprägt oder gar durch eine Abnormität von einem andern verdrängt ist, tritt er auch gewöhnlich in den Kindern zurück und im letztern Falle ein andrer an seine Stelle. Diese Abhängigkeit des Erzeugten von den Erzeugern nicht bloß der Existenz, sondern auch dem bestimmten Inhalt der Existenz noch offenbart sich in der nicht bloß körperlichen, sondern auch geistigen Ähnlichkeit, welche in der Regel, wenn gleich mannichfach abgestuft, zwischen Kindern und Ältern stattfindet und oft so charakteristisch erscheint, daß sie sich keinen Augenblick verlernen läßt. Auch sind es nicht bloß die Eigenthümlichkeiten im Gebiet des psychischen Lebens, Idiosynkrasien, Temperaments Eigenschaften u. dgl., welche in den Familien forterben; unverkennbar pflanzen sich auch bestimmte Talente von einer Generation zur andern fort, wie die Reihen von Künstlern (besonders Musikern), Mathematikern, Feldhern, Staatsmännern beweisen, die aus denselben Familien hervorgingen.

Aber wie ist hiernach diese bestimmte Eigenthümlichkeit zu erklären, wie sie dem Einzelnen zukommt und ihm der Anlage nach — denn daß Unzählige der Wirklichkeit nach bloße Exemplare ihrer Race, Nation, Familie sind, ist eben nur die Folge einer die Anlage an ihrer Entwicklung verhin-

bernden Störung — von allen andern Individuen unterscheidet? Der freie persönliche Wille übt auf seine eigne Basis, die natürliche Eigenthümlichkeit, unstreitig einen bestimmenden Einfluß aus, aber doch nur von dem Augenblick seines Hervortretens an, also nicht auf die Entstehung ihrer Grundzüge, sondern nur auf ihre weitere Entwicklung. Als ein bloßes Resultat aus der Verbindung der väterlichen Eigenthümlichkeiten, deren Elemente dann in Kindern von verschiedner Eigenthümlichkeit aus derselben Ehe mannichfach kombinirt sein müßten, läßt sie sich auch nicht ansehen. In manchen Fällen ist dies unmittelbar einleuchtend — da besonders, wo das Kind mit hervorstechenden Talenten begabt ist, die sich weder in Vater oder Mutter entdecken noch durch eine Mischung ihrer Eigenthümlichkeiten erklären lassen. Aber streng genommen verhält es sich immer so. Durch bloße Wiederholung der väterlichen oder mütterlichen Geistes- und Gemüthsorganisation entsteht keine neue Eigenthümlichkeit; eben so kann nur eine geistlos mechanische Ansicht, die alle qualitativen Unterschiede in quantitative aufzulösen strebt, sich einbilden die Eigenthümlichkeit des Kindes als bloße Zusammensetzung zweier andrer Eigenthümlichkeiten zu begreifen. Das eigentliche Wesen der Eigenthümlichkeit ist ein Ursprüngliches, nur sich selbst Gleiches, darum für allgemeine Begriffe inkommesurabel, nur durch die von der Liebe beseelte Anschauung erkennbar.

Wir haben oben gesehen, daß die vermittelnden Organe für den bestimmenden Einfluß jener allgemeineren Mächte auf die Entstehung der Individualität die Ältern sind. In diesem Verhältniß liegen zwei Momente. Was Organ ist für die Wirksamkeit einer allgemeineren Potenz, das ist nicht bloß Werkzeug, Durchgangspunkt ohne irgend welche selbstständige Bedeutung, sondern es hat in sich selbst eine eigne Lebendigkeit, die sich in dem Erzeugniß seiner Wirksamkeit durch besondere Bestimmungen, die es von ihm empfängt, offenbaren wird. Andre-

teils ist das Organ doch ganz abhängig von der allgemeineren Macht, der es dient\*), und zwar nicht in der Weise eines äußern Verhältnisses, sondern so daß jene wahrhaft in ihm wirkt und es zum Mittel ihrer immer ursprünglichen Selbstbethätigung macht. Hiernach ist es wohl mit einander vereinbar, daß die Wirkungskraft, die immer neue menschliche Individuen zur Existenz bringt, sich wesentlich durch die Eltern als ihre Organe vermittelt und daß sie doch in den neuentstehenden Individuen Bestimmungen setzt, welche in den Ältern auch der Anlage nach gar nicht vorhanden sind. Eine erläuternde Analogie — als thatsächlicher Beweis, daß Ältern als Organe einer durch sie wirkenden Kraft in der Zeugung Eigenschaften mittheilen können, die sie selbst nicht haben — liefert das häufig vorkommende Phänomen unverkennbarer physischer und psychischer Ähnlichkeiten zwischen Großältern und Enkeln, deren gemeinsame Züge in den Ältern der Lehtern gänzlich verschwunden waren.

Jene Wirkungskraft nun in ihrer allumfassenden und zugleich scharf und fest bestimmten Allgemeinheit ist die zeugende Kraft der Gattungsnatur, welche in die Besonderungen des Racencharakters, der Volksthumlichkeit, des Familientypus eingeht, sich durch sie modificirt und zugleich ganz auf das Einzelwesen, auf die Hervorbringung derjenigen seiner Eigenschaften, durch welche es mehr ist als ein Exemplar seiner Familie, Nation, Race, gerichtet ist. Die Gattung ist es, welche durch Vermittelung der Zeugenden, aber über deren bestimmenden Einfluß übergreifend, in jedem entstehenden Individuum die ursprüngliche Anlage zu einer Eigenthümlichkeit schafft, durch welche es sich von jedem andern Individuum qualitativ unterscheidet.

\*) Joh. Müller drückt dieß so aus: Jedes Individuum einer Art zeugt nicht allein das ihm vollkommen Gleiche, sondern es zeugt unter den Gesetzen, welche die Art überhaupt beherrschen, Handbuch der Physiologie B. 2, Abth. 3, S. 770.

111  
A. 415.  
at p. 411.  
N. B.  
11

x See p. 535. In the moment of Zeugung, the Monads "begin" in  
 and under <sup>the</sup> ~~their~~ <sup>the</sup> ~~same~~ <sup>same</sup> "Glocken", i.e. its own parents, who are  
 the "Organs of the Gallungs-kraft", - the "allgemeiner Willkür" -  
 comes to be conceived (in the womb), and <sup>544</sup> ~~it~~ <sup>is</sup> ~~from~~ <sup>the</sup> ~~mother's~~ <sup>same</sup> ~~body~~ <sup>body</sup> ~~as~~ <sup>as</sup> ~~the~~ <sup>the</sup> ~~same~~ <sup>same</sup> ~~moment~~ <sup>moment</sup>.

Allein die Gattung wirkt hier ganz in der Weise einer Natur-  
 kraft, unbewußt den Zwecken des göttlichen Willens dienend.  
 Gott macht sie so in dieser ihrer Thätigkeit zu seinem Organ,  
 um die Weltgeschichte in Bewegung zu erhalten und über Zu-  
 stände der Hemmung und Stockung hinauszuführen. -- Denn die  
 eigentlich progressive Macht in der geschichtlichen Entwicklung  
 beruht auf großen Eigenthümlichkeiten, welche die Kraft haben  
 in irgend einem höhern Lebensgebiet etwas Positives zu gestalten.  
 Allerdings bedarf es dazu noch eines Mehreren als der emi-  
 nenten natürlichen Begabung, aber diese ist doch unstreitig die  
 notwendige Grundlage\*). --

411  
 535  
 X

Der vornehmste Leiter für den bestimmenden Einfluß indi-  
 vidueller und allgemeinerer Mächte auf das entstehende Leben  
 ist der Moment der Zeugung. Ungleich geringer ist in  
 dieser Rücksicht die Bedeutung der embryonischen Entwicklung,  
 in welcher das neue Leben trotz seiner Einheit mit dem Leben  
 der Mutter doch schon eine gewisse Selbstständigkeit besitzt, ver-  
 möge deren es sich nur assimiliert, was ihm gleichartig ist, das  
 Fremdartige und Widerstrebende dagegen abstößt. Vermittelte  
 sich jener bestimmende Einfluß entweder nur durch die embry-  
 onische Entwicklung oder doch eben so sehr durch diese wie durch  
 die Zeugung, so wäre im ersten Falle gar nicht zu erklären,  
 daß Kinder so oft leiblich und geistig die Ähnlichkeit des Vaters  
 an sich tragen, im zweiten Falle aber müßte man erwarten, daß  
 die Ähnlichkeit mit der Mutter ohne Vergleich häufiger vorkäme  
 als die mit dem Vater. Die Erfahrung widerlegt Beides auf

\*) Wir verweisen hier besonders auf Steffens' tiefe und fruchtbare  
 Gedanken über die Bedeutung der Eigenthümlichkeit in mehreren seiner Schrif-  
 ten, namentlich auch in der christlichen Religionsphilosophie Th. 1, S. 16—61,  
 ohne daß wir den Kundigen auf den Punkt aufmerksam zu machen brauchen,  
 von welchem die Ansicht dieses genialen Naturphilosophen und die hier ent-  
 wickelte auseinander gehen.



x Die Monade objectiv ist inherent limit as a material Body (p. 535);  
 but the father's Monade has done the same; - the fin Semen has soul  
 life in it. this Semen combines with the material body of the new  
 Monade, & also with the <sup>545</sup> similar contribution a la Mother's part; -

die ungewollteste Weise durch die gleich häufigen Ähnlichkeiten  
 der Kinder mit den Vätern wie mit den Müttern. Oder meint  
 man diese Thatsache aus der erziehenden Einwirkung der  
 Väter auf die Kinder erklären zu können? Aber abgesehen von  
 der Unrichtigkeit der Grundansicht, welche sich die Seele im  
 Kindesalter noch als ein gänzlich Passives denkt, dem sich durch  
 Einflüsse von außen jede beliebige Gestalt geben lasse, zeugt da-  
 gegen die Erfahrung, daß solche augenfällige Ähnlichkeiten oft  
 auch da vorkommen, wo von einer erziehenden Einwirkung des  
 Vaters auf das Kind gar nicht die Rede sein kann. Auch sind  
 es ja nicht bloß Beschaffenheiten des seelischen, sondern eben so  
 sehr des leiblichen Lebens, die häufig von Vater auf Kind sich  
 vererben, da natürlich am unverkennbarsten, wo sie einen ab-  
 normen Charakter haben. Als den eigentlich entscheidenden  
 Moment für das Forterben ästerlicher Qualitäten auf das Kind  
 haben wir demnach die Zeugung zu betrachten.

Dergegenwärtigen wie uns die Entwicklung des Embryo  
 von Anfang an, so erscheint es unsrer Phantasie als eine äußerst  
 harte Zumuthung sich dieselbe, namentlich in ihrem allerersten  
 Stadium, wo eine Wirklichkeit des Seelenlebens noch gar nicht  
 nachzuweisen ist, als Trägerin von Neigungen und Talenten der  
 Seele — natürlich der Anlage nach — vorstellen zu sollen.  
 Aber die unumstößliche Thatsache des Überganges solcher Dis-  
 positionen vom Vater auf das Kind soll uns eben mahnen die  
 mechanischen Vorstellungen von einer ersten Periode ausschließ-  
 lich leiblicher Existenz des Embryo, auf welche dann die Ver-  
 einigung einer Seele mit dem Leibe (infundendo) folge, als  
 gänzlich unangemessen fern zu halten und das Verhältniß zwi-  
 schen Leib und Seele vielmehr auf jedem Punkte, auch wo die  
 Wirksamkeit der Letztern noch eine völlig latente ist, als unge-  
 theilte dynamische Einheit beider Seiten zu fassen. Muß doch  
 die Physiologie diesen in weite Ferne wirkenden Einfluß der

and the new  
 Monade is  
 conceived;  
 - this com-  
 bining in  
 itself, it  
 soul, it  
 father, &  
 it mother.  
 psychical  
 as well as  
 physical  
 features.  
 -- Such  
 imagine to be  
 its view.

544  
 535  
 544  
 x  
 592  
 536-7

Befruchtung ohne alles demonstrable Substrat in noch viel auffallendern Erscheinungen auf dem Gebiet des thierischen Lebens anerkennen und in ihren Begriff der Zeugung aufnehmen\*). —

Es ist nun unleugbare Thatsache der Erfahrung, daß nicht bloß Züge, die der Eigenthümlichkeit angehören und eben als solche normal sind, sondern auch abnorme Bildungen und Anlagen zu bestimmten Krankheiten des leiblichen Lebens so wie Dispositionen zu psychischen Störungen, zur Melancholie, zum Wahnsinn, sich durch die Zeugung fortpflanzen. Wdhigt uns aber die Erfahrung zu dieser Anerkennung, so werden wir ihrem gewaltigen Zeugniß gegenüber auch nicht leugnen können, daß auch bestimmte sittliche Störungen sich in der Weise schlimmer Anlagen von den Ältern auf die Kinder vererben. Man kann dieß sehr oft im Leben an offenkundigen Gebrechen beobachten. So sieht man die Laster der Trunksucht und der Geschlechtslust, des zügellosen Ehrgeizes und des Jähzornes, wenn die Ältern von ihnen beherrscht sind, überaus häufig in den Kindern mit dem allmäligen Fortschritt ihrer Entwicklung wieder zum Vorschein kommen als gefährliche Geneigtheit zu gleichen Entartungen. Geben sich nun die Kinder der schlimmen Neigung hin, statt ihr nach der Mahnung ihres Gewissens mit allem Ernste zu widerstreben, so ist es sehr begreiflich, daß in ihnen diese Laster, von dem angebornen Zuge unterstützt, zu größerer Gewalt als in den Ältern heranzuwachsen pflegen. Die häßlichen Züge des eignen Wildes spiegelt dann dem Vater das Antlitz des Sohnes in grauenhafter Verzerrung wieder. Bedarf aber die Sünde eines gewissen Reifens, um von den Strafen erreicht zu werden, die auch im irdischen Leben,

---

\*) Vgl. z. B. die merkwürdigen Thatsachen, welche Burdach in seiner „Physiologie als Erfahrungswissenschaft“ B. 1, S. 301 (erste Ausg.) zusammenstellt.

namentlich insofern sie herrschende Sünde der Gemeinschaft ist, mit ihr zusammengeordnet sind, so geschieht es natürlich sehr oft, daß die Väter, in denen die Sünde noch nicht reif geworden, ihren zerstörenden Folgen entgehen, die dann über die Kinder mit unabwendbarer Macht hereinbrechen. Es ist ein furchtbar ernstes Wort, von dem aber schon die Erfahrung, mit der unsre Begriffe von göttlichen Ordnungen sich doch notwendig in Einklang halten müssen, was nicht gestattet nur ein Jota abzugiehen, das Wort von der göttlichen Heimführung der Missethat der Väter an den im Gotteshaß ihnen nachartenden Söhnen bis ins dritte und vierte Glied, Exod. 20, 5. 84, 7. Num. 14, 18\*). Christus selbst bekräftigt es und legt es aus, wenn er dem Geschlecht seiner Zeit weissagt, daß über sie, die das Maß ihrer Prophetenmordenden Väter durch den Mord ihres Messias und seiner Abgesandten vollzumachen im Begriff stehen, all das unschuldig vergossene Blut seit Abels Mord kommen werde, Matth. 23, 29—35. — Und auch hier begegnet uns öfters die schon oben im nichtethischen Gebiet wahrgenommene merkwürdige Erscheinung; daß üble Dispositionen der Ältern, die in den Kindern ganz verschwunden zu sein scheinen, doch von ihnen auf die Enkel übertragen werden — zum Zeugniß, daß die Reine dieser Entartungen, wodurch immer ihre Entwicklung gänzlich verhindert worden sein mag, in dem tiefen Naturgunde der Individualität verborgen gelegen haben.

\* \*) Allerdings scheint es natürlicher das **וְעַל** Exod. 20, 5 mit Hengstenberg (Authentie des Pentateuchs B. 2, S. 548) u. A. zu **וְעַל** zu ziehen (oder, wie S. wohl eigentlich will, zu beiden Subjekten — ? wäre jedenfalls in der Bedeutung: in Ansehung, zu nehmen) als z. B. mit De Wette in seiner Übersetzung zu **וְעַל**. Indessen wird doch dabei offenbar als Regel vorausgesetzt, daß die Kinder den sündigenden Vätern ähnlich sein werden, was sich durch die Weglassung des **וְעַל** in den Parallelstellen bestätigt.

Befruchtung ohne alles demonstrable Subjekt des Menschen, fallenden Erscheinungen auf dem Gebiet der natürlichen Wirkende in anerkennen und in ihren Begriff der Artung von Geschlecht

Es ist nun unleugbare That scheidet sich das menschliche bloß Züge, die der Eigenthümer welchem dasselbe neuerlich von solche normal sind, sondern es überhaupt den Begriff des Anlagen zu bestimmten Mens zu verdrängen streben, vermischt wie Dispositionen zu des Individuums ist hier in ihrem Pro- zum Wahnsinn, sich Selbstbestimmen entzogen und wie das uns aber die Gewalt unter ein ihm selbst verborgenes Gesetz ihrem gewaltig aber nicht weniger die väterlichen als die daß auch f. bestimmten Dispositionen, welche sich so auf das schlimr, und eben weil es beide gleichermaßen sind, erben.

*und ist als das Natürlichste erscheinen diese Fortpflanzung ganz*  
Gesetz *an dem Moment der Zeugung zu knüpfen. Aus diesem Moment*  
*tritt offenbar auch Pl. 51, 7 das anfängliche Sündigsein her*  
*(vgl. B. 2, S. 389 f.).*

Wir sind dabei durchaus nicht veranlaßt die finnlüche Geschlechts-gemeinschaft als etwas an sich Sündhaftes zu betrachten oder die gänzlich verfehlten Vorstellungen zu vertreten, welche sich Augustinus von der concupiscentia als der Strafe des Sündenfalls gebildet und durch sein Ansehen in die scholastische und zum Theil auch in die protestantische Theologie fortgepflanzt hat. Allerdings hat sich in dieses Verhältniß vorzugsweise der verunreinigende und vergiftende Einfluß der Sünde geworfen; auch gehört unstreitig die ungeflüme Festigkeit dieses finnlüchen Triebes in Unzähligen zu den besondern Formen, in denen die Sündhaftigkeit als angeborne sich bethätigt. Das Band zwischen irdischer Sinnlichkeit und dem nach Gottes Bilde geschaffenen Geist ist überhaupt vermöge der Paradoxie dieser Verbindung die verletzbarste, dem Angriff der Sünde am meisten ausgesetzte Stelle im menschlichen Wesen, und diese Verletzbarkeit

im Gebiet des Geschlechtlichen noch besonders dadurch, liche und geistige Beziehungen, die Befriedigung das Verhältniß von Persönlichkeit zu Persönlichkeit innig verwebt sind, wodurch theils ein Lebens, theils die Gefahr, daß das Geistige sich, um das Sinnliche zu spiritualisiren, d. h. bedingt ist. Nichtsdestoweniger müssen wir im gegen die ästhetische Ansicht mit ihren verborgenen Manirenden Voraussetzungen an der vollkommenen Durchbringlichkeit auch dieses Lebensgebietes mit den heiligen Principien der göttlichen Gesinnung unbedingt festhalten; das Sündhafte kann auch hier nur das Accidentale sein, das Wesentliche dieser Lebensthätigkeit, ihren gesetzmäßigen Verlauf, wie er gegenwärtig ist, kann es nicht treffen.

Vielmehr ist die Zeugung grade nur insofern und auf dieselbe Weise die Trägerin für die Fortpflanzung der Anlagen zu bestimmten sittlichen Störungen als sie es eben auch für die Uebertragung unschuldiger Eigenthümlichkeitsanlagen von Geschlecht zu Geschlecht ist. Wäre die menschliche Natur rein, so würde die Art ihrer Fortpflanzung doch wesentlich dieselbe sein; wie sie ganz darauf ruht, daß der Mensch nach dem Begriff seiner irdischen Entwicklung eine dem animalischen Leben analoge Naturseite seines Wesens hat, so wird sie auch von der Genesis in ihrer Analogie mit der thierischen Zeugung als ursprüngliche Ordnung Gottes ohne allen Bezug auf die Sünde dargestellt, A. 1, V. 28. vgl. A. 22. vgl. Matth. 19, 4—6. Aber die Zeugung würde dann eben keine sittlichen Störungen, keine verkehrten Dispositionen, sondern nur unschuldige Natur und reine Eigenthümlichkeit auf die Erzeugten fortzupflanzen haben.

Hieraus ergibt sich, daß wir, ohne die Heiligkeit der Ehe im Geringsten anzutasten, als stände die sinnliche Seite derselben nur unter göttlicher Duldung etwa zur Abwendung eines größern

Befruchtung ohne alles demonstrable Substrat in noch viel auffallendern Erscheinungen auf dem Gebiet des thierischen Lebens anerkennen und in ihren Begriff der Zeugung aufnehmen\*). —

Es ist nun unleugbare Thatsache der Erfahrung, daß nicht bloß Züge, die der Eigenthümlichkeit angehören und eben als solche normal sind, sondern auch abnorme Bildungen und Anlagen zu bestimmten Krankheiten des leiblichen Lebens so wie Dispositionen zu psychischen Störungen, zur Melancholie, zum Wahnsinn, sich durch die Zeugung fortpflanzen. Nöthigt uns aber die Erfahrung zu dieser Anerkennung, so werden wir ihrem gewaltigen Zeugniß gegenüber auch nicht leugnen können, daß auch bestimmte sittliche Störungen sich in der Weise schlimmer Anlagen von den Ältern auf die Kinder vererben. Man kann dieß sehr oft im Leben an offenkundigen Gebrechen beobachten. So sieht man die Laster der Trunksucht und der Geschlechtslust, des zügellosen Ehrgeizes und des Jähzornes, wenn die Ältern von ihnen beherrscht sind, überaus häufig in den Kindern mit dem allmäligen Fortschritt ihrer Entwicklung wieder zum Vorschein kommen als gefährliche Geneigtheit zu gleichen Entartungen. Geben sich nun die Kinder der schlimmen Neigung hin, statt ihr nach der Mahnung ihres Gewissens mit allem Ernste zu widerstreben, so ist es sehr begreiflich, daß in ihnen diese Laster, von dem angebornen Zuge unterstützt, zu größerer Gewalt als in den Ältern heranzuwachsen pflegen. Die häßlichen Züge des eignen Bildes spiegeln dann dem Vater das Antlitz des Sohnes in grauenhafter Verzerrung wieder. Bedarf aber die Sünde eines gewissen Reifens, um von den Strafen erreicht zu werden, die auch im irdischen Leben,

---

\*) Vgl. z. B. die merkwürdigen Thatsachen, welche Burdach in seiner „Physiologie als Erfahrungswissenschaft“ B. 1, S. 301 (erste Ausg.) zusammenstellt.

namentlich insofern sie herrschende Sünde der Gemeinschaft ist, mit ihr zusammengeordnet sind, so geschieht es natürlich sehr oft, daß die Väter, in denen die Sünde noch nicht reif geworden, ihren zerstörenden Folgen entgehen, die dann über die Kinder mit unabwendbarer Macht hereinbrechen. Es ist ein furchtbar ernstes Wort, von dem aber schon die Erfahrung, mit der unsre Begriffe von göttlichen Ordnungen sich doch nothwendig in Einklang halten müssen, uns nicht gestattet nur ein Jota abzuziehen, das Wort von der göttlichen Heimsuchung der Missethat der Väter an den im Gotteshaß ihnen nachartenden Söhnen bis ins dritte und vierte Glied, Exod. 20, 5. 84, 7. Num. 14, 18\*). Christus selbst bekräftigt es und legt es aus, wenn er dem Geschlecht seiner Zeit weissagt, daß über sie, die das Maß ihrer Prophetenmordenden Väter durch den Mord ihres Messias und seiner Abgesandten vollzumachen im Begriff stehen, all das unschuldig vergossene Blut seit Abels Mord kommen werde, Matth. 23, 29—35. — Und auch hier begegnet uns öfters die schon oben im nichtsittlichen Gebiet wahrgenommene merkwürdige Erscheinung; daß üble Dispositionen der Ältern, die in den Kindern ganz verschwunden zu sein scheinen, doch von ihnen auf die Enkel übertragen werden — zum Zeugniß, daß die Keime dieser Entartungen, wodurch immer ihre Entwicklung gänzlich verhindert worden sein mag, in dem tiefen Naturgrunde der Individualität verborgen gelegen haben.

\*) Allerdings scheint es natürlicher das  $\text{וְעַל־בְּנֵי־בְנֵי־יָדָיִךְ}$  Exod. 20, 5 mit Hengstenberg (Authentie des Pentateuchs B. 2, S. 548) u. A. zu  $\text{וְעַל־בְּנֵי־בְנֵי־יָדָיִךְ}$  zu ziehen (oder, wie G. wohl eigentlich will, zu beiden Subjekten — ? wäre jedenfalls in der Bedeutung: in Ansehung, zu nehmen) als z. B. mit De Wette in seiner Übersetzung zu  $\text{וְעַל־בְּנֵי־בְנֵי־יָדָיִךְ}$ . Indessen wird doch dabei offenbar als Regel vorausgesetzt, daß die Kinder den sündigenden Vätern ähnlich sein werden, was sich durch die Weglassung des  $\text{וְעַל־בְּנֵי־בְנֵי־יָדָיִךְ}$  in den Parallelstellen bekräftigt.

Und eben dieser unbewußte Naturgrund des Menschen, nicht die geistige Persönlichkeit ist das eigentliche Wirkende in dem Zeugungsproceß, dem Leiter jener Entartung vom Geschlecht zu Geschlecht, und auch dadurch unterscheidet sich das menschliche Zeugen vom Schaffen, mit welchem dasselbe neuerlich von Physiologen, die wie Burdach überhaupt den Begriff des Schaffens durch den des Zeugens zu verdrängen streben, vermischt wird. Die Wirksamkeit des Individuums ist hier in ihrem Product dem bewußten Selbstbestimmen entzogen und wie das Wirken jeder Naturkraft unter ein ihm selbst verborgenes Gesetz gethan. Es sind aber nicht weniger die väterlichen als die mütterlichen schlimmen Dispositionen, welche sich so auf das Kind fortpflanzen, und eben weil es beide gleichermaßen sind, muß es als das Natürlichste erscheinen diese Fortpflanzung ganz an den Moment der Zeugung zu knüpfen. Aus diesem Moment leitet offenbar auch Ps. 51, 7 das anfängliche Sündigsein her (vgl. W. 2, S. 389 f.).

Wir sind dabei durchaus nicht veranlaßt die sinnliche Geschlechtsgemeinschaft als etwas an sich Sündhaftes zu betrachten oder die gänzlich verkehrten Vorstellungen zu vertreten, welche sich Augustinus von der concupiscentia als der Strafe des Sündenfalls gebildet und durch sein Ansehen in die scholastische und zum Theil auch in die protestantische Theologie fortgepflanzt hat. Allerdings hat sich in dieses Verhältniß vorzugsweise der verunreinigende und vergiftende Einfluß der Sünde geworfen; auch gehört unstreitig die ungestüme Heftigkeit dieses sinnlichen Triebes in unzähligen zu den besondern Formen, in denen die Sündhaftigkeit als angeborne sich bethätigt. Das Band zwischen irdischer Sinnlichkeit und dem nach Gottes Bilde geschaffenen Geist ist überhaupt vermindert der Paradoxie dieser Verbindung die verkehrteste, dem Angriff der Sünde am meisten ausgesetzte Stelle im menschlichen Wesen, und diese Verkehrtheit



steigert sich im Gebiet des Geschlechtlichen noch besonders dadurch, daß hier sinnliche und geistige Beziehungen, die Befriedigung des Triebes und das Verhältniß von Persönlichkeit zu Persönlichkeit mit einander innig verwebt sind, wodurch theils ein stärkerer Reiz des Triebes, theils die Gefahr, daß das Geistige nur gebraucht wird, um das Sinnliche zu spiritualisiren, d. h. zu raffiniren, bedingt ist. Nichtsdestoweniger müssen wir im Gegensatz gegen die asketische Ansicht mit ihren verborgenen Manichäisirenden Voraussetzungen an der vollkommenen Durchbringlichkeit auch dieses Lebensgebietes mit den heiligen Principien der göttlichen Gesinnung unbedingt festhalten; das Sündhafte kann auch hier nur das Accidentale sein, das Wesentliche dieser Lebensthätigkeit, ihren gesetzmäßigen Verlauf, wie er gegenwärtig ist, kann es nicht treffen.

Vielmehr ist die Zeugung grade nur insofern und auf dieselbe Weise die Trägerin für die Fortpflanzung der Anlagen zu bestimmten sittlichen Störungen als sie es eben auch für die Uebertragung unschuldiger Eigenthümlichkeitsanlagen von Geschlecht zu Geschlecht ist. Wäre die menschliche Natur rein, so würde die Art ihrer Fortpflanzung doch wesentlich dieselbe sein; wie sie ganz darauf ruht, daß der Mensch nach dem Begriff seiner irdischen Entwicklung eine dem animalischen Leben analoge Naturseite seines Wesens hat, so wird sie auch von der Genesis in ihrer Analogie mit der thierischen Zeugung als ursprüngliche Ordnung Gottes ohne allen Bezug auf die Sünde dargestellt, A. 1, B. 28. vgl. B. 22. vgl. Matth. 19, 4—6. Aber die Zeugung würde dann eben keine sittlichen Störungen, keine verkehrten Dispositionen, sondern nur unschuldige Natur und reine Eigenthümlichkeit auf die Erzeugten fortzupflanzen haben.

Hieraus ergibt sich, daß wir, ohne die Heiligkeit der Ehe im Geringssten anzutasten, als stände die sinnliche Seite derselben nur unter göttlicher Duldung etwa zur Abwendung eines größern

übens, dennoch, wenn das menschliche Leben des Sohnes Gottes einen durchaus reinen Anfang nehmen soll, die Ausschließung der natürlichen Erzeugung von demselben fordern müssen. Soll dieses Leben ein menschliches sein, so muß es in dem Leibe eines menschlichen Weibes entstehen und sich entwickeln; soll es von Anfang an ein unfändliches sein, so muß an die Stelle der bestimmenden menschlichen Thätigkeit, durch welche sonst die Entstehung eines neuen Lebens bedingt ist, ein göttliches Wirken treten\*). Kommt man diesem dogmatischen Postulat der Bericht der Evangelien von der jungfräulichen Geburt Jesu entgegen, so hat die christliche Kirche gewiß guten Grund sich den in ihren ältesten Bekenntnissen enthaltenen Ausdruck für die übernatürliche Erzeugung Jesu um keinen Preis entreißen zu lassen. Während der embryonischen Entwicklung weist der reine Keim des göttlichen Menschenlebens von selbst alles Fremdartige ab, assimiliert sich aus den Elementen des irdischen Bodens nach den Gesetzen des organischen Lebens nur das ihm Gemäße. Wäre dagegen der erste Anfang, der Moment, in welchem das Dasein der natürlichen Individualität Jesu schlechterdings noch nicht Selbstbestimmung, sondern reines Bestimmensein war, durch eine natürliche Zeugung bedingt, so würde ihre Bewahrung vor der Befleckung durch die Sündhaftigkeit der Mütter nicht ein Wunder sein, wie es in der unmittelbaren göttlichen Wirksamkeit mit Ausschließung des männlichen Antheils allerdings liegt, sondern ein Widerspruch, der das Bestimmende, die eigne Naturbeschaffenheit mittheilende Wirken der Mütter in derselben Beziehung setzt und aufhebt. Darum können wir die Schleiermachersche Fassung des Dogmas, nach welcher die natürlichen Bedingungen der Erzeugung zwar vollständig vor-

---

\*) Vgl. Reanders Bemerkungen über die übernatürliche Erzeugung im Leben Jesu S. 16 f.

händen und wirksam waren, aber mit der reproduktiven Thätigkeit der Gattung eine schöpferische Thätigkeit sich verband, welche den eine Theilnahme an der allgemeinen Sündhaftigkeit bedingenden Einfluß der Geschlechtsthätigkeit in jener Erzeugung aufhob\*), auch abgesehen davon daß sie in der evangelischen Geschichte an nichts anzuknüpfen hat, für eine Verbesserung nicht hatten. —

In den eben entwickelten Bestimmungen ist schon die Anerkennung enthalten, daß die sittliche Störung, die als schlimme Disposition durch die natürliche Zeugung sich fortpflanzt, nicht eine partikuläre, sondern eine universelle Bedeutung hat. Sie muß diese Bedeutung haben, weil bei aller Verschiedenheit der Einzelwesen in Rücksicht auf Grad und Richtung der in ihre natürliche Individualität verwebten sündhaften Anlagen alle einander doch darin gleichen, daß überhaupt eine solche Störung an dem Naturgrunde ihrer Persönlichkeit haftet. Die Übertragung individueller Anlagen zur Sünde von Vätern auf Kinder hat diese Bedeutung eben so wenig wie die anderer individueller Ähnlichkeiten; in unzähligen Fällen findet sie nicht statt. Wer dieß und was sich sofort daraus ergibt, daß erbliche Dispositionen zu einer besondern Art der Sünde öfters in einer Familie aussterben, nicht zugeben wollte, der müßte, da ohne Zweifel hier immerfort neue Anfänge als Einwirkungen schlimmer Reizungen in die natürliche Individualität durch Eingebung des Willens an sie stattfinden, gegen das offenkundige Zeugniß der Erfahrung annehmen, daß das sittliche Verderben der Menschheit immerfort in der schnellsten Progression zunehme. — Aber durch diese Ungleichheit der besondern Bestimmungen geht ein Allgemeines, sich überall spezifisch Gleiches hindurch, eine durch die Zeugung als Medium der Gat-

\*) Glaubenslehre B. 2, S. 73.

x By this he means — the state of Adam and Eve in Paradise before the fall. — They too have had an unconscious act of will — 552 — from God, which led to the final act of disobedience. the act

bb. 411c  
535 v  
545.

lungsthätigkeit dem entstehenden Individuum sich mittheilende Störung, die von der Verderbnis des durch seinen Willfall von Gott in sich gebrochenen freien Willens wohl zu unterscheiden ist. Diese allgemeine Störung drängt uns zu dem Anfange der Menschengeschichte zurück; hier muß sie, so gewis sie an dem ganzen Geschlecht haftet, entstanden sein; wenn sie nicht zur menschlichen Natur, wie sie von Gott geschaffen ist, gehören soll. —

Es giebt einen dreifachen Urstand des Menschen, seinen Urstand in den ewigen Ideen Gottes, seinen Urstand in der außerzeitlichen Existenz jedes Ichs, seinen Urstand in dem zeitlichen Anfange seiner irdischen Entwicklung. Von diesem zeitlichen Urstande ist hier die Rede. Ihn haben wir uns nach den Andeutungen der Genesis und des Apostels Paulus, sowie nach den Resultaten, die sich aus dem ganzen Zusammenhang unserer bisherigen Betrachtung, namentlich aus der von S. 528 bis hierher entwickelten Momenten ergeben, als einen Zustand seltlicher Sündlosigkeit und noch ungeführter Harmonie des psychisch-physiischen Lebens zu denken.

Allerdings haben auch die ersten Menschen von Anfang ihres Zeitlebens jenen Urfall in der Region ihrer unzeitlichen und bloss geistigen Existenz und die daraus entspringende Urschuld zu ihrer Voraussetzung, den finstern Grund, aus dem alle menschliche Persönlichkeiten, die in diese Welt kommen, emporsteigen mit alleiniger Ausnahme des Erlösers der Welt. Aber wie diese zeitliche Urentscheidung als solche in keinem Menschen Inhalt des empirischen Bewußtseins ist und es auch nicht sein kann, so ist sie für das empirische Leben der ersten Menschen von Anfang ruhender, latenter Grund, der erst, wenn es zu einer Willensentscheidung in der Versuchung, im Kampf entgegengesetzter Antriebe kommt, in Wirksamkeit treten kann.

Was nun aber das Verhältniß zwischen den ver-

schiedenen Kräften unsers Wesens im Urstande der ersten Menschen betrifft, so haben wir uns dieses als ein relativ unentwickeltes zwar, aber als ein Verhältniß ungestörter Harmonie zu denken, nicht, wie die katholische Theologie will, als eine naturalis contrarietas et pugna virium et appetituum, die durch ein donum superadditum im Zaum gehalten werden muß. Die Gegenstände und Gebiete, auf welche die verschiedenen Kräfte und Triebe sich beziehen, sind natürlich verschieden; aber so lange ihrer natürlichen Bestimmung gemäß die niedern den höhern sich willig unterordnen, kann daraus ein wirklicher Zwiespalt und Kampf der Triebe nicht entstehen. Wirkt jeder an seiner Stelle und nach seinem Maß, also in der Einheit mit dem Ganzen, so bedingen auch die Triebe der niedern Ordnung die Gesundheit und kräftige Entwicklung des Lebens; die Störung, in der sie zu Leidenschaften sich entzünden, entsteht erst dadurch, daß sie aus der Einheit mit dem Ganzen sich losreißen, um für sich das Ganze zu sein. Die Theologie des Mittelalters pflegt diese Eigenschaft des Unschuldsstandes als aequale temperamentum qualitatum corporis zu bezeichnen, und die Apologie der Augsburgerischen Konfession eignet sich den Ausdruck an, indem sie zugleich das Beschränkte desselben als Bezeichnung der ursprünglichen Gerechtigkeit überhaupt stark hervorhebt \*). Die altprotestantischen Dogmatiker folgen in etwas anderer Fassung des Begriffes ihrem Vorgange \*\*). Gewiß ist, daß hier eine Verdrängung durch Übermacht der sinnlichen Triebe nur aus einer hervorbrechenden Störung im Centrum des Willens entspringen konnte; so lange dieser, wiewohl die Entzweiung schon heimlich in sich tragend, in seiner bewußten Richtung dem Ausdruck seiner Wahrheit im Ge-

ie ist Adami  
aus der  
only.

\*) Art. I, p. 53. vgl. p. 55.

\*\*\*) Vgl. die Dogmatiker Quenstedt, Hollaz, Baier, Baumgarten über die puritas appetitus sensitivi und den concentus affectuum als Bestandtheil der imago Dei.

feh Gottes anhing und dem damit verbundenen Impulse folgte, konnten die Kräfte und Triebe des sinnlichen Lebens nur in dem bereitwilligen Gehorsam gegen jene Willensrichtung und in der unge störten Harmonie unter einander beharren, zu und in welcher sie ursprünglich von Gott geordnet waren. Dem entspricht genau die Freiheit des Urstandes von der Herrschaft der Krankheit und des Todes. Denn wie die Gesundheit der Einklang ist zwischen den verschiedenen Systemen des organischen Lebens, dem Irritabilitäts-Sensibilitäts-Reproduktionsystem, so entspringen Krankheit und Tod, wo sie nicht lediglich die Erscheinung des allgemeinen Sinkens der Lebenskraft oder die Folge einer zufälligen äußern Gewalt sind, aus dem Egoismus eines dieser Systeme, wodurch ihr Gleichgewicht aufgehoben wird. Hätte der Wille sich niemals gegen den Willen Gottes empört, so würde die Leiblichkeit, wiewohl feelisch und irdisch (ψυχική, ζώον), die in ihrem Begriff liegende Harmonie niemals eingebüßt, sondern bis zu ihrer Erhebung auf die höhere Stufe durch die Verklärung bewahrt haben.

p. 552 ( Nach diesen Erörterungen wüßten wir allerdings auch dem Urstande unsers Geschlechts „eine unzeitliche Ursprünglichkeit“ zuschreiben — mit Schleiermacher\*), doch unter andern Voraussetzungen und somit in andern Sinn, namentlich ohne deshalb eine mit dem zeitlichen Fall der Stammväter eingetretene Veränderung in der Beschaffenheit der menschlichen Natur zu leugnen. Denn jene unzeitliche Ursprünglichkeit bestimmt nicht unmittelbar das sittliche Leben der ersten Menschen zu einer ihr entsprechenden Richtung, sondern nur insofern sie durch eine neue Selbstentscheidung ihres Willens neu angeeignet wird; das

\*) Glaubenslehre §. 72, 6 (B. 1, S. 445). Mit Schleiermacher ist in der Anerkennung sowohl des Faktums selbst als auch seines Grundes dem Wesentlichen nach Nothe einverstanden, in seiner Ethik Bd. 2, S. 216 f. (erste Ausgabe).

Empirische, die sittliche Entwicklung im Gebiet desselben hat ihr eigenes Recht und ihre reale Bedeutung, ist keinesweges bloßes Erscheinen jener intelligibeln Urthat. Zwar ist der Wille von Anfang in sich zerspalten durch die falsche Erhebung der Selbstheit in ihm, und diese Selbstentzweiung muß ohne Zweifel auch zur Erscheinung kommen. Aber da er eben in sich gespalten, mithin vom göttlichen Willen keinesweges völlig losgerissen ist, vgl. B. 2, S. 531, so folgt nicht nothwendig, daß seine innere Entzweiung in der Gestalt eines Falles und einer damit beginnenden und immerfort wachsenden Entartung erscheine. Er ist durch eine göttliche Ordnung, die auch schon Gnadenordnung ist, insofern sie ihm die Bedingungen seiner Selbstwiederherstellung darreicht; in die enge Bahn der irdischen Entwicklung geführt und unter das Gesetz gethan; wie die launere Unschuld seiner Naturbasis, welche noch nichts von irgend einer Unordnung der Kräfte weiß, ihm den Gehorsam leicht macht, so lockt im Innern ein göttlicher Zug und Gewissenstrieb zur Unterwerfung unter Gottes Ordnung; er muß jedenfalls seine Entzweiung mit sich selbst inne werden durch den schwankenden Kampf zwischen widerstrebenden Mächten; aber er kann in diesem Kampfe überwinden und durch fortgesetzte Übung im demüthigen Gehorsam gegen Gottes Gebot allmählig seine eigne Verwundung heilen\*). — Wenn Noth's in seinen Bestimmungen über den Urstand auf den Mangel einer erziehenden Einwirkung besondern Nachdruck legt\*\*), so sind wir soweit einverstanden, daß man sich die Abg-

\*) Aus diesem Vermögen des ersten Menschen vor dem Sündenfall seinen Willen von den Folgen der außerzeitlichen Entscheidung allmählig zu befreien folgt keinesweges das gleiche Vermögen für alle Nachgeborenen, die schon von Anfang ihres irdischen Lebens an mit einer kranken Naturliebt, mit einer psychisch-physischen Störung in Folge des Adamitischen Falles behaftet sind.

\*\*) N. a. O. B. 2, S. 213.

lichkeit einer harmonisch fortschreitenden sittlichen Entwicklung der Urmenschen ohne eine solche Leitung durch Wesen, welche schon eine reife Erkenntniß von der sittlichen Natur der besondern Verhältnisse und Lebensgebiete besitzen, nicht anschaulich machen kann. Soll demnach diese erziehende Einwirkung die objektive Bedingung einer reinen sittlichen Entwicklung sein, so folgt doch nicht die Unvermeidlichkeit der Sünde für die ersten Menschen, sondern vielmehr dieses, daß die heilige Liebe Gottes sie eine solche Leitung, wie sie immer vermittelt gewesen sein mag, nicht wird haben vermissen lassen. Denn weder kann diese Vermittelung ausschließlich an menschliche Organe gebunden sein, noch läßt sich aus dem Schweigen der Genesis ein Gegengrund hernehmen; als eine vollständige Darstellung des Urstandes und aller seiner Verhältnisse wird ja Niemand ihre Erzählung ansehen.

So konnte der erste Adam, wenn seine Nachkommen von ihm eine störungsfreie sinnliche Natur und ein Vorbild treuen Gehorsams gegen das göttliche Gebot empfangen hätten, ihnen in beschränkterem Maße das werden, was ihnen der zweite Adam im höchsten Sinne wirklich geworden, der Anfänger einer den Willen von seiner ursprünglichen Entzweiung befreienden Entwicklung. Aber nimmermehr konnte er das werden, ohne in der Versuchung diesen Gehorsam gegen den göttlichen Willen und damit den Sieg desselben über die selbstische Richtung des eignen Willens betwährt zu haben. Ein Moment der Versuchung lag nun schon in dem Vorhandensein eines positiven Gebotes für die ersten Menschen, namentlich insofern es ihnen in verbotender Form entgegentrat. An sich zwar war das göttliche Verbot vielmehr eine Versuchung zum Guten, eine Reizung zur bewußten Unterwerfung des eignen Willens unter Gottes Willen; doch mußte es zugleich die noch schlummernde Richtung der Selbstheit auf Emancipation vom göttlichen Willen aufwecken, sie ihnen



zum Bewußtsein bringen, auf daß sie überwunden werde. Aber als Reizung zum Bösen, welche die ersten Menschen zur principellen Selbstentfesselung drängte, konnte die Versuchung ihnen nur von einem Wesen kommen, in welchem selbst das Böse schon vorhanden war; und welches die wahre Natur ihres kindlosen Zustandes, den geheimen Zwiespalt zwischen ihrer thatfächlichen Beschaffenheit und der Gebrochenheit ihres Willens durchschaut. — Die Schlange des Paradieses ist in der Erzählung der Genesis unstreitig als wirkliche Schlange gemeint. Als eins unter den übrigen Thieren des Hades wird sie eingeführt, Gen. 3, 1, und die Strafe, die über sie verhängt wird, weist ganz auf ihre thierische Natur hin. Andererseits werden der Schlange Präbilität beigelegt, die sich auf das Thier schlechterdings nicht beziehen lassen. Und hier muß es als Inkonsequenz erscheinen, wenn man dieß von dem Klug berechneten, Wahrheit und Sünde mit feinsten Witz mischenden Sinn der Rede, B. 1. 4. 5, anerkennt, die Rede selbst aber der Schlange als bewußt und willenlosen Werkzeuge eines intelligenten Wesens zutheilt\*). Die innern Schwierigkeiten sind für beide Annahmen, für die, welche die Schlange als intelligentes Wesen und für die, welche sie als redendes Werkzeug eines intelligenten Wesens auffaßt, im Wesentlichen dieselben; die Erzählung selbst deutet nicht mit einem Zuge darauf hin, daß die Worte der Schlange aus dämonischer Eingebung entspringen seien, ja sie schließt diese Annahme dadurch aus, daß das Strafurtheil B. 14. 15. nach der Besonderheit seines Inhalts lediglich auf die Schlange geht, was sich mit jenem Verhältnis der Schlange durch die Verweisung auf den am der menschlichen Sünde willen über die Natur gekommenen Fluch oder auf die durch das Mosaische Gesetz verordnete Tödtung des Thie-

\*) So Hengstenberg in der Christologie des N. T. (zweite Ausg.) B. 1, S. 5 ff.

ves mit dem Menschen, insofern es Werkzeug gewisser Verbrechen gewesen, nicht vereinbaren läßt. Denn etwas ganz Neues ist es doch, wenn die Natur vermöge ihres dynamischen Zusammenhanges mit dem Menschen oder wenn ein einzelnes Naturwesen leiden muß, weil der Mensch etwas gethan, als wenn einem solchen Wesen förmlich eine Strafe zuerkannt wird, weil es selbst etwas gethan, B. 14, worin es doch nur unfreiwilliges Werkzeug einer höhern Macht gewesen sein soll. Endlich hat die Auffassung des Sprechens der Schlange als eines teuflischen Wunders, abgesehen von der Frage nach ihrer Vereinbarkeit mit einem richtig gebildeten Wunderbegriff, dieses gegen sich, daß die ganze heilige Schrift nichts Analoges und die Erzählung selbst nicht die leiseste Andeutung enthält, daß hier ein Wunder berichtet werden solle.

Die dogmatische Betrachtung hat die Aufgabe die sinnbildlichen Elemente, welche dieses folgenreiche Ereigniß in der mündlichen Überlieferung allmählig an sich gezogen, und aus denen es sich sein gegenwärtiges Gewand gewebt hat, auf ihren eigentlichen Gehalt zurückzuführen, und wenn dieß bei der vorliegenden Gestalt der Erzählung auf dem Wege der bloßen grammatisch-historischen Auslegung nicht möglich ist, so tritt die dogmatische Kombination in ihr volles Recht ein.

Das Wesen, welches durch seine überlegene Intelligenz das potentielle Böse im Menschen zum Aktus reizt und so den Tod und Alles, was im physischen Gebiet wirkliches Übel ist, über das menschliche Dasein bringt, kann kein andres sein als der Satan. Auf ihn wird die Schlange der Genesis nicht bloß in einem Apokryphon des N. T. (B. d. Weisheit 2, 24), sondern auch im N. T. gebedeutet, in gelegentlicher, nicht völlig sicherer Anspielung Röm. 16, 20. 1 Joh. 3, 8, ganz bestimmt Apokal. 12, 9. Viel wichtiger aber als diese Stellen ist uns der Ausspruch Christi vom Teufel: *ἐκεῖνος ἀρχιμακρόντος ἦν ἀπ' ἀρχῆς*,

Joh. 8, 44: „Denn die nach Cyrill von Alex. besonders von Rijsch\*) und Lücke\*\*) vertheidigte Bezeichnung des „Menschenmörders“ auf Kains Brudermord steht nicht bloß dadurch im Nachtheil gegen die gewöhnliche Auslegung, daß sie das *ἀν' ἀρχῆς* nicht so streng zu nehmen gestattet wie diese\*\*\*), sondern noch mehr dadurch, daß die Erzählung der Genesis von jenem Brudermorde auch nicht die geringste Andeutung einer verführenden Einwirkung auf Kain enthält. Dennoch würden wir jener Erklärung den Vorzug vor der andern geben müssen, wenn bei der letztern das dem Teufel zugeschriebene Menschen tödten wirklich nur von dem geistlichen Tode verstanden werden könnte. Denn zu gezwungen wäre es doch und durch die Parallele von 1 Joh. 3, 15 keinesweges zu schätzen, wenn den Juden, die Christum tödten wollen, ihre Ähnlichkeit mit dem Teufel dadurch dargethan werden sollte, daß er durch seine Verführung den Menschen den geistlichen Tod zugezogen. Allein es ist eben auch nicht der geistliche, sondern der leibliche Tod, den die Erzählung Gen. 9 und der Gebrauch, den sonst das N. T. von ihr macht, von dem Fall der Stammältern herleitet. Auch die Stelle im Hebräerbrief, welche den Teufel den Gewalthaber des Todes nennt, 2, 14, kann theils wegen der Zusammenstellung mit dem Tode Christi theils wegen der unmittelbar folgenden nähern Bestimmung über die Art, wie der Tod seine Macht über die Menschen übte, nur vom leiblichen Tode verstanden werden. Wir müssen

\*) In der Abhandlung über den Menschenmörder von Anfang — theol. Zeitschrift von Schleiermacher, De Wette und Lücke h. 3, S. 52 f.

\*\*) Kommentar zum Ev. Joh. 8, 2, S. 340 f.

\*\*\*) Dieser Mißstand der Cyrillischen Erklärung tritt besonders stark hervor bei Vergleichung mit der Parallele 1 Joh. 3, 8: *ἀν' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἀμαρτάνει* — worauf Tholud aufmerksam macht, Komm. zum Ev. Joh. S. 228 (sechste Aufl.).

es hiernach als das Natürlichste betrachten den *ἄδωμωτος* *ἀρ' ἀόγη* mit Gengstenberg \*); Eholund \*\*), Kraabe \*\*\*) auf die Geschichte des Sündenfalls zu beziehen, womit denn die Deutung der Schlange auf den Satan die höchste Befestigung erhält.

So wenig wir aus die Möglichkeit einer schlecht hin von sich selbst beginnenden Selbstverlehrung des Willens, eines Falles aus einem auch von sündhafter Disposition freien Zustande in die Sünde leugnen, so wenig wir deshalb Schleiermachers Einwendungen gegen die Auffassung des Sündenfalls als eines ursprünglichen Entstehens der Sünde, wie sie hauptsächlich auf der Verneinung dieser Möglichkeit beruhen †), uns anzueignen vermögen, so können wir doch in dem Inhalt der Erzählung nichts finden, was auf ein solches ursprüngliches Entstehen der Sünde im strengen Sinne bestimmt hinweist. Weber die Erschaffung des Menschen nach dem göttlichen Ebenbilde noch das göttliche Urtheil über alles Geschaffene, daß es sehr gut sei, steht nach früherer Bemerkung über Deibes (B. 2, S. 505 f.) der Annahme entgegen, daß wir es hier nur zu thun haben mit dem Hervorbereiten einer verkehrten Willensrichtung, die aller empirischen Entwicklung des Menschen vorangeht, mit einem potentia schon vorhandenen Bösen, welches zwar durch unablässigen Kampf gegen seine Aktualisirung unterdrückt werden kann, aber doch eine ursprüngliche sittliche Störung und unreinheit der menschlichen Natur begründet. Darauf diese in der grundlosen Tiefe des menschlichen Lebens ruhende Potenz zur Bewegung und Selbstoffenbarung zu bringen, geht das Bemühen des Versuchers. Er sucht zu diesem Zweck zuerst in dem Weibe Zweifel an dem göttlichen Gebot und seiner wahr-

\*) A. a. O. S. 9 f.

\*\*) A. a. O.

\*\*\*) Die Lehre von der Sünde und vom Tode S. 133 f.

†) Glaubenslehre B. 1, S. 430. 432.

ren Bedeutung zu errögen. Und als in der Antwort des Weibes sich zwar eine richtige Einsicht in das Gebot, aber als Motiv der Scheu es zu übertreten; die Furcht vor dem angebotenen Lobe herrschet, da leugnet der Meister, in der Kunst Sünde mit Wahrheit zweideutig zu mischen, daß dieses Übel die Menschen treffen werde, und verspricht ihnen dagegen, auf einen göttlichen Reiz als Grund des Verbotes leise hindeutend, zum Wohne seiner Übertretung ein Gut, dessen Reiz die selbstsüchtige, von Gott abgelenkende Richtung des Willens aus ihrer Verborgenheit hervorlocken, mußte, die Erhebung zur Gottgleichheit in der Erkenntniß des Guten und des Bösen. Dieß giebt nach der Erzählung der Genesis den Ausschlag; an dem Gelüsten nach eigenmächtiger Selbsterhebung ist der Mensch gefallen. Ob dabei, wie man aus Gen. 3, 6 zunächst schließen möchte, in untergeordneter Weise ein sinnliches Moment mitgewirkt, ist für uns bei unsern früher gewonnenen Resultaten über den historischen Charakter der Erzählung und dessen Schranken und bei der damit gegebenen Nothwendigkeit den Baum und seine Früchte symbolisch zu fassen eine unbeantwortliche Frage.

Wie die ganze Erzählung unmittelbar nicht den Ursprung der Sünde, sondern den des Übels erklären soll, so sagt sie uns auch nichts Ausdrückliches von sittlichen Unordnungen, die mit der ersten Sünde eingetreten seien. Allerdings scheint sie besonders in V. 12 — durch den verstellten Versuch Adams die Schuld des Falles auf Eva und weiter auf Gott selbst zurückzuschieben — auf weitere Verflüchtigungen zu deuten, die jener ersten sofort gefolgt seien; doch ist bei der Unsicherheit der Auslegung im Einzelnen, die eine unbefangene Forschung wird eingestehen müssen, auch hier schwer zu entscheiden, was an diesen Zügen symbolische Einkleidung ist und was wirkliche Thatfache. Das göttliche Strafurtheil aber V. 16—19 verhängt über den Menschen natürlich nicht, was als sein verkehrtes Thun oder als eine

Zuständlichkeit, die er als seine Verschuldung erkennen muß, sondern was als ein ihm angethanes Leiden sich darstellt, Mäßsal, Schmerz und Tod. Bedenken wir indessen, daß die Herrschaft des Todes über den Menschen auf eine in seinem Innern entstandene Störung des psychisch-physischen Lebens deutet, verknüpfen wir damit die Thatsachen, daß eine solche von der ursprünglichen Abweichung des Willens noch zu unterscheidende Störung offenbar vorhanden ist, daß sie das Gepräge der Erblichkeit an sich trägt und zwar in der Art, daß sie in ihrer allgemeinen, überall anzutreffenden Grundbestimmung sich als Erbschaft von den Anfängern des menschlichen Geschlechtes her kenntlich macht, worauf auch Paulus hinweist Röm. 5, 12 (*δι' ἑνὸς ἀνομιώτου ἢ ἀμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθε*, vgl. B. 2, S. 497 f.): so werden wir nicht zweifeln können, daß mit dem Sündenfall der Stammältern eine Verderbniß ihres psychisch-physischen Lebens, eine Störung seiner ursprünglichen Harmonie eintrat, die sie dann durch die Zeugung auf ihre Nachkommen, diese wieder auf die ihrigen fortpflanzten.

Das Wesen dieser Störung ist als natürliche Disposition in Allen dasselbe, wenn es gleich in den besondern Gebieten der Menschenstämme, Völker, Familien auf die mannichfachste Weise modificirt und individualisirt erscheint. Worin dieses allgemeine Wesen besteht, hat uns schon eine frühere Erörterung gezeigt (vgl. B. 2, S. 399 f.). Es ist eine verkehrte Ordnung der Kräfte, „eine Neigung der sinnlichen Triebe die Impulse des Geistes zurückzudrängen und sich gegen sein heiliges Gesetz zu empören“. Wenn gleich dieses Mißverhältniß in den verschiedensten Richtungen sich äußert, so ist es doch in irgend einer Weise als schlimme Anlage überall vorhanden — die eigentliche Erbsünde —; es greift tief in jede menschliche Entwicklung ein, die Art derselben mitbestimmend.

Von hier aus wird sich auch die Frage beantworten lassen,

ob die Erbsünde in allen Menschen gleich oder ungleich sei. Thomas von Aquino behandelt die Frage in einem eignen Artikel und entscheidet sie so: *Originale peccatum, cum sit privatio originalis iustitiae in omnibus oppositum habitum penitus tollens, non magis in uno quam in alio esse potest\**). Wenn Thomas hier die Gleichheit der Erbsünde in Allen aus dem Begriff derselben ableitet, so stützt dagegen Limborch die Behauptung der Ungleichheit auf die Erfahrung, nach welcher die Kinder in der Regel zu den Sünden der Ältern sich neigten und zwar in der Art, daß diese Neigung nach Maßgabe der offenbar von den Ältern ererbten Temperamenteigenschaften sich verschieden gestaltete, und zieht daraus den Schluß, daß die Kinder die Neigung zur Sünde nicht so sehr von Adam als von den nächsten Ältern hätten \*\*).

Daß nun die besondern Richtungen, in denen diese erbliche Sündhaftigkeit sich entwickelt, in den Einzelnen auf verschiedene Weise angelegt sind, müssen wir nach dem Bemerkten entschieden anerkennen. Aber nicht minder offenkundig ist es, daß alle diese Verschiedenheiten in der Besonderung der erblichen Sündhaftigkeit auf dem Grunde eines Allgemeinen und sich selbst Gleichen, wie wir es vorher bezeichnet haben, sich erheben. Und eben diese wesentliche Gleichheit, wie sie durch alle Unterschiede der Besonderung hindurchgeht, diese Thatsache, daß das Übergewicht der sinnlichen Triebe über den Geist, wenn es sich gleich durch den modificirenden Einfluß der Zeugenden in sehr verschiedene Gestalten kleidet, die es dem oberflächlichen Blicke öfters ganz verhüllen, doch als sündhafte Disposition in keinem natürlich Gebornen wirklich verschwindet, ist es ja, die uns auf eine in den Ursprüngen des menschlichen Geschlechtes

---

\*) Summa II, I, qu. 82, art. 4.

\*\*\*) Theologia christiana I. III, c. III, §. 4.

eingetretene Störung der Gattungsnatur führt. Wenn dabei die Eltern als Organe dieser Gattungsnatur und ihrer zugehenden Kraft thätig sind, so sind sie eben nicht die Urheber jener so sich fortpflanzenden ständhaften Disposition; ihr Wirken ist nicht die Ursache dieser Störung der Substanz nach, sondern es individuellsetzt sie nur und auch dieß nicht immer oder doch oft auf kaum bemerkbare Weise. Daraus ist der Gegensatz, wie ihn Simsborth bildet\*), jedenfalls ein unhaltbarer.

Wenn wir hiernoch die specifische Gleichheit aller natürlich Gebornen in der Theilnahme an der Erbsünde behaupten müssen, so ist doch damit die Frage noch nicht beantwortet, ob nicht diese wesentlich gleiche Ständhaftigkeit in den Einzelnen verschiedene Grade der Stärke habe. Daß im entwickelten menschlichen Leben solche Gradunterschiede stattfinden, daß der bestimmende Einfluß dieser erblichen Umordnung der sinnlichen Natur auf den sittlichen Bestand des Lebens nicht bloß durch die göttlichen Kräfte des neuen Lebens, sondern auch durch die Mittel der Zucht und der gesetzlichen Ordnung, ja selbst durch das Böse, nämlich durch dessen aus-einander-andern Quelle entspringende geistige Tendenzen, in dem Einzelnen geschwächt und zurückgedrängt wird; während er in dem Andern eine unbeschränkte Herrschaft übt, daran kann kein Zweifel sein. Indessen ist davon hier nicht die Rede; sondern nur von der Disposition als angeborener.

Wie es nun hiermit bewandt ist, läßt sich nur nach der Erfahrung entscheiden. Fassen wir diese unbefangenen ins Auge, so werden wir nicht leugnen können, daß die angeerbte Verderbniß der Natur den Individuen auch in verschiedenem Grade der Stärke zukommt. Die folgenden Geschlechter büßen, wenn

\*) Propensionem ad peccandum — habent non tam ab Adamo quam a proximis parentibus, a. a. O.



die Früchte ihres Sündenbienstes reifen, mit für die Sünden ihrer Vorfahren; ganze Familien, Völker, ja Menschenstämme entarten, und diese Entartung offenbart sich besonders in der gesteigerten Gewalt, welche der sinnliche Trieb über den Geist erringt, in der blinden Macht der Begierde, die sie beherrscht. Diese besondern Entartungen in den engeren und weitem Gebieten pflanzen sich ihrer Grundanlage nach offenbar durch die Zeugung fort; auch lassen sie sich durchaus nicht auf einen bloßen Unterschied in der Richtung der sinnlichen Triebe bei gleichem Grade ihrer ungeordneten Macht zurückführen. Es ist hiernach nicht zu bezweifeln, daß die erbfindliche Zerrüttung der menschlichen Natur nicht gleich in den ersten Geschlechtern nach Adam dieselbe gewesen sein wird wie später, sondern allmählig hat sie sich entwickelt und an Energie zugenommen, bis dann dieser Fortschritt in immer mächtigeren göttlichen Gegenwirkungen seine Schranken gefunden hat.

Das Moment, welches über die Stärke der sündlichen Disposition in dem Erzeugten der Regel nach entscheidet, ist die sittliche Beschaffenheit der Ältern, doch mit den früher aufgezeigten Einschränkungen. Wir gehen dabei von dem oben schon Anerkannten aus, daß die persönliche Sittlichkeit des Individuums eine schwächende Rückwirkung auf die Stützungen in der Naturseite des menschlichen Lebens auszuüben vermag. Indessen scheint eben von dieser Voraussetzung und ihren hier gezogenen Folgerungen aus die Allgemeinheit dieser erblichen Sündhaftigkeit mächtig gefährdet zu werden. Da dieselbe in nichts Anderm besteht als in einer verkehrten Ordnung von Kräften und Trieben, welche an sich zum Begriff der menschlichen Natur gehören, so scheint es, als müsse die Verminderung des falschen Ubergewichtes, welches die Triebe der niedern Sphäre erlangt haben, durch die persönliche Sittlichkeit der Ältern am Ende auf einen Punkt kommen können, wo es in dem Erzeugten völlig aufge-

hoben wäre und das rechte Verhältniß sich als ein angeborenes herstellte. Und allerdings würde dieß folgen, wenn die Störung in dem Naturgrunde der Ältern, der in der Zeugung aus seiner dunkeln, dem Bewußtsein verhüllten Tiefe wirkt, durch die Heiligung schlechterdings ausgelöscht wäre\*). Aber das ist sie nicht, sondern sie ist eben nur zurückgedrängt und gefesselt; sie ruht noch unsichtbar in jener Tiefe, wenn sie gleich längst, vielleicht seit Jahrzehnten, aktuell überwunden ist, und der Geheiligte brauchte sich nur der Sicherheit zu überlassen, um wieder den schon besiegten Mächten zu verfallen. Mitihin können auch wiedergeborene Ältern nicht anders als diese Störung, welche ja nur insofern Beschaffenheit der zeugenden Sattungsnatur ist, als kein natürlich erzeugtes Individuum sie in sich zu vernichten vermag, auf ihre Nachkommen fortpflanzen, natürlich der Regel nach unter mitbestimmendem Einfluß der Modifikationen und Beschränkungen, die sie in ihnen selbst erfahren hat. — Das überall in gleicher Weise Vorhandene ist jene durch die intelligible Selbstentscheidung der Freiheit entstandene Gebrochenheit des Willens in sich selbst; die Störung des aequale temperamentum qualitatum animae et corporis dagegen unterliegt in den Individuen verschiedenen Bestimmungen nach Art und Grad\*\*).

\*) Augustinus beschäftigt sich öfters mit dieser Frage, besonders De pecc. mer. et rem. II, c. 11 (IX) f. und Contra Jul. Pel. VI, c. 18 (VII) f. Vgl. Thomas in der Summa, II, I, qu. 81, art. 3.

\*\*) Eben so — in Rücksicht auf die letztere Bestimmung — Reinhard, Vorles. über die Dogmatik S. 311. Dagegen ist die Ansicht Baumgartens, evangel. Glaubenslehre B. 2, S. 575, dadurch undeutlich, daß er offenbar die Begriffe: Grad und Art, mit einander vermischt. Auch Weismann, der in seinen instit. theol. exeg. dogm. S. 411. 425 f. der Frage nach der Gleichheit oder Ungleichheit der Erbsünde auf Veranlassung der Arminianischen Antithese einige Aufmerksamkeit widmet, sonderet die verschiedenen Beziehungen, die hier im Resultat zusammensiechen, besonders das Angeborne und das in der Entwicklung erst Gewordene, nicht scharf genug.

Wenn Thomas an der eben angeführten Stelle den Gradunterschied in der erblichen Sündhaftigkeit leugnet, so hängt dieß, wie der Beweis jenes Satzes noch deutlicher zeigt, genau mit seiner rein privativen Fassung der Erbsünde zusammen \*).

Diese in die sinnliche Natur des Menschen und ihr Verhältniß zum Geist eingebrungene Störung darf aber mit dem Sündenfall der Stammältern nicht durch den Begriff eines positiven göttlichen Strafaktes verknüpft werden. Es ist schon erwähnt worden (B. 2, S. 472 f.), daß mehrere unter unsern ältern Dogmatikern den Zusammenhang zwischen dem Sündenfall und der Verderbniß der menschlichen Natur so bestimmen. Sie finden sich dazu genöthigt besonders durch Gen. 2, 17, indem sie unter dem hier angebrohten Tode als Strafe der Übertretung den geistlichen Tod verstehen. Indessen wenn auch diese Auslegung der Stelle richtig wäre, wie sie es nicht ist, so würde sie uns doch nicht zu der Annahme nöthigen, daß dieser geistliche Tod durch eine positiv strafende That Gottes unmittelbar bewirkt werde mit Ausschluß eines natürlichen Zusammenhanges zwischen der Verderbniß der menschlichen Natur und dem Sündenfall. Diese Bewirkung soll nun zwar nur als Entziehung der ursprünglichen Gerechtigkeit gedacht werden, welche Gott um des Sündenfalles willen über Adam und alle seine natürlichen Nachkommen als Mitverschuldete (vermöge der Theorie von der unmittelbaren Zurechnung des Sündenfalles) verhängt, und aus welcher dann die Verderbniß

\*) Eben darum hätten die ältern Dogmatiker unsrer Kirche, da sie zur Erbsünde außer jenem Mangel auch die positive Qualität der ungeordneten Begierde rechnen, diesen Gradunterschied wohl annehmen können, selbst unbeschadet ihres Satzes, daß alle Sünden, die Früchte der Erbsünde, an sich Todsünden seien, vgl. Quenstedt a. a. O. sect. 2, qu. 13 (p. 148, dist. 12). Doch lassen sie sich, soviel mir bekannt ist, auf die Behandlung der obigen Frage nicht ein.

der Natur von selbst folgt \*). Aber auch durch diese Verbindung ist der Vorstellung von einer Einpflanzung des sittlichen Vererbens in die menschliche Natur durch eine göttliche Kausalität, wie sie dem religiösen Axiom, daß Gott nicht Urheber der Sünde sein könne, schlechthin widerspricht, nicht zu entgehen; denn wenn aus dieser göttlichen Einziehung die Entstehung der Naturvererbung notwendig folgt, so ist die erstere eben eine Verursachung der letzteren. Aber die Herbeziehung eines positiven Strafaktes in diesem Sinne ist auch ganz unnöthig, da sich sehr wohl begreifen läßt, daß, wenn der Wille von der göttlichen Ordnung abfällt, daraus eine Schwächung seiner sittlichen Kraft von selbst folgt und aus dieser Schwächung eine Unbotmäßigkeit der sinnlichen Natur.

Aus dieser Infection der menschlichen Natur, wie sie also nothwendige Folge des Falles unter den gegebenen Bedingungen ist zuerst in den Stammältern selbst, und wie sie von ihnen aus durch die natürliche Fortpflanzung sich allen ihren Nachkommen mittheilt, entspringt dann weiter die Macht des Todes über das menschliche Leben, indem die stetige Entwicklung zum vollendeten Dasein, zu welcher dieses Leben an sich bestimmt war, durch das Aktuellwerden der Sünde in den Stammältern und durch die daraus entspringende Störung des harmonischen Verhältnisses zwischen sinnlicher Natur und Geist abgebrochen ist. Die Nachkommen Adams aber sind darum vor Anfang ihres Daseins unter die Bedingungen dieser gestörten Naturbeschaffen-

\*) Vgl. Konfessionsformel, Sol. doct. a. I, p. 648 f. *„Cum seductione Satanae per lapsum iusto Dei iudicio in poenam hominum iustitia concreata seu originalis amissa esset, defectu illo — humana natura — perversa et corrupta est, ut iam natura una cum illo defectu et corruptione ad omnes homines haereditario propagetur.*

heit gestellt, weil dieselbe der jenem Anfange vorangehenden Beschaffenheit ihres Willens vollkommen entspricht\*).

Es leuchtet von selbst ein, wie von dem Standpunkt der hier entwickelten Ansicht aus die berühmte Frage nach dem Ursprunge der einzelnen Menschenseelen zu beantworten sein wird. Wenn in der traducianischen Theorie der Erzeuger nicht, nur bloße Fortleitung eines schon Existirenden sein soll, sondern wenn damit das in der Zeugung wirkende progressive, Neues hervorbringende Princip vereinigt und so die unangemessenen Vorstellungen von einer Theilung der Seelen, zu denen allerdings der Ausdruck leicht verleiten kann, gänzlich fern gehalten werden, so hindert uns nichts diese Theorie in ihrem Kernpunkte anzuerkennen. Alles Zeugen besetzter Wesen ist wahre Seelengzeugung, die im animalischen Gebiet nicht bloß ein neues Lebensprincip, sondern auch ein psychisches Princip, im menschlichen Gebiet zugleich die Anlage zu einer bestimmten Eigenthümlichkeit ins Dasein ruft. Der lebendige Grund der Entstehung neuer Individuen ist die zeugende Kraft der Gattung, deren vermittelndes Organ, die *conditio sine qua non* ihrer Wirksamkeit, die Ältern sind, doch so daß diese dabei in der Regel durch die besondere Beschaffenheit ihrer natürlichen Individualität einen mitbestimmenden Einfluß auf die Lebensform des Erzeugten nach Seele und Leib ausüben. Die scholastische Theologie lehnte bekanntlich die traducianische Theorie in Bezug auf die Entstehung der einzelnen Seelen aus Scheu vor Materialismus ab. Aber sie fiel dabei mit ihrer creatianischen Ansicht in einen schlimmern Materialismus als der ist, den sie nach ihrer Auffassung der traducianischen Theorie vermeiden wollte. Denn

\*) Als Ergänzung zu diesen Bestimmungen ist zu vergleichen, was B. 1, S. 212 f. über das Verhältniß der Sünde in der Sphäre der Sinnlichkeit zu dem spirituellen Princip der Sünde bemerkt wurde.

↓  
See. 1/2  
411.2  
94/1  
544.1/2

da sie doch die Erbsünde nicht leugnete und als Sitz der Sünde die Seele anerkannte, blieb ihr nichts übrig als die von Gott natürlich rein erschaffenen Seelen durch die Vereinigung mit dem Leibe im Embryo sofort selbst unrein werden zu lassen. So wurde der materielle Leib zum Bestimmenden, die Seele zum Bestimmten, bloß Leidenden gemacht\*).

Von der andern Seite ergibt sich von selbst die Unmöglichkeit den Ursprung der ihrem Wesen nach unsterblichen Persönlichkeit im Individuum auf dieselbe Weise zu begründen. Daß ein bloßer Naturproceß das, was qualitativ von der Natur verschieden und über sie erhaben ist, das geistige Princip im Individuum, zur Existenz bringen sollte, muß uns als ein vollkommener Widerspruch erscheinen. Vielmehr geht die Persönlichkeit als solche in dem Anfange ihres zeitlichen Daseins aus ihrem eignen zeitlosen Grunde hervor, und jener Naturproceß gewährt ihr die Basis ihrer zeitlichen Entwicklung. Wenn dieß nun auf einen gewissen Präexistenzianismus führt, doch freilich auf einen solchen, der das *prae* nicht zeitlich und die Existenz nicht als ein fertiges Dasein der Seelen vor ihrem irdischen Leben versteht\*\*), so brauchen wir nach dem B. 2, S. 199 f.

\*) Dieß zeigt sich recht deutlich z. B. bei dem Lombarden, Sentent. lib. II, dist. 31. B. Wenn dagegen einige Scholastiker wie Hugo von Rouen, um diese Folgerung zu vermeiden, den einzelnen Seelen ausdrücklich die vollkommne Freiheit vindiciren den aus dem so verderbten Leibe entspringenden Reizungen zur Sünde zu widerstehen, so können wir darin zunächst nur die Verzichtleistung durch die Erbsünde die Allgemeinheit der Sünde zu erklären und weiter, zusammengenommen mit dem immer anerkannten Satz, daß der eigentliche Sitz der Sünde die Seele sei, die Leugnung der Erbsünde erblicken.

\*\*) Deshalb können wir auch von verschiedenen psychologischen Phänomenen, auf welche sich die eigentlich präexistenzianischen Theorien öfters haben stützen wollen, gar keinen Gebrauch machen, am wenigsten begrifflicher Weise von der allerdings merkwürdigen Erscheinung, daß uns zuweilen bei irgend einem vielleicht unbedeutenden Vorgange, der nach den Umständen

So that Müller combines Creationism with a modified form  
of Manichaeism. See how this is possible in penultimate at  
s. 545.

— 571 —

Bemerken nicht erst zu zeigen, daß dieser Präexistenzianismus den Creationismus eben so sehr zu seiner Grundlage hat, wie er allen emanatistischen und pantheistischen Vorstellungen fremd ist\*).

Es ist unser Bemühen gewesen die Gedanken, in denen wir die Lösung der Probleme von dem Ursprunge der Sünde — im vorigen Buch — und von ihrer Allgemeinheit im menschlichen Geschlecht — in diesem Buch — finden, in ihrem innern Zusammenhange so deutlich als möglich darzulegen, und wir überlassen es dem Leser, der in den Ausgangspunkten dieser Untersuchung, wie sie durch das erste Buch festgestellt sind, mit uns einverstanden war, bei sich auszumachen, ob er jene Gedanken in ihrer Wahrheit anzuerkennen habe, oder ob er eine bessere Lösung der obigen Probleme zu geben wisse.

Daß nun diese Ansicht mit der Lehre der heiligen Schrift wohl zusammenstimmt, haben wir von ihren einflussreichsten Momenten, je nach der verschiedenen Natur derselben in verschiedener Weise, darzuthun gesucht. Wenn nun diese Nachweisung bei einem Grundgedanken unsrer Ansicht, bei den Bestim-

sich in ähnlicher Weise früher noch nicht zugetragen haben kann, plötzlich der Eindruck wird, als hätten wir dieß genau ebenso schon einmal erlebt.

\*) Einige Vergleichungspunkte bietet die Darstellungsweise des Thomas dar, der auch Dante in der göttlichen Komödie folgt. Nach Thomas entsteht zwar die anima sensitiva durch die Zeugung, nicht aber die anima intellectiva („haereticum est eam traduci ex semine“), sondern sie wird unmittelbar von Gott geschaffen, Summa P. I qu. 118. art. 1. 2. Die künstlichen Bestimmungen, durch welche er mit dieser Vorstellung seine Lehre von der Verschuldung des ganzen Geschlechts in Adam, deren Subjekt ihm doch die anima rationalis s. intell. ist, in Einklang zu bringen sucht, kann man in der Prima Secundae qu. 81, art. 1, besonders in der Widerlegung des zweiten Einwurfs, und qu. 88, art. 1. in der Widerlegung zu 3 und 4 nachlesen.

mungen über die außerzeitliche Selbstentscheidung der geschaffenen Persönlichkeiten, unterblieben ist, so ist dies: *dacum* gesehen, weil er in der heiligen Schrift nicht unmittelbar enthalten ist. Es ist eben nicht ihre Aufgabe spekulative Belehren zu ertheilen, und es kann nur, wie die Erfahrung genugsam gezeigt hat, der Auslegung zum Verderb gerathen, wenn man um jeden Preis durch einzelne biblische Aussprüche bestätigen will, was die theologische Forschung auf jenem Wege als Wahrheit erkannt hat oder erkannt zu haben meint\*). Im Interesse der historischen Treue auf dem einen und der freien Bewegung auf dem andern Wege, vor Allem aber im Interesse der wissenschaftlichen Ehrlichkeit kann man nur wünschen, daß beide Wege gehörig von einander gesondert bleiben. Ein anderer Beruf ist der apostolischen Lehrentwicklung geworden, ein anderer der systematischen und namentlich der philosophischen Theologie. Der religiösen Erkenntniß der Apostel, die überall in der ungetrennten Mitte christlichen Lebens und Bewußtseins steht, wird von ihrem normativen Ansehen nichts entzogen, wenn wir auch annehmen, daß ein spekulatives Moment, in welchem die denkende Durchbetung einer christlichen Lehre ihren unentbehrlichen Abschluß findet, in ihr nicht enthalten war. Hier genügt vollkommen die Nachweisung, daß ein solches Moment nicht allein der heiligen Schrift nicht widerspricht, sondern daß diese in dem, was sie unmittel-

\*) So ist es eine falsche, dem Zwecke des Apostels offenbar widersprechende Auslegung, wenn in alter und wieder in neuester Zeit das Paulinische Wort von dem Vorzug Jakobs vor Esau, ehe Beide geboren waren, Röm. 9, 11, auf ihre Präexistenz und ein entgegengesetztes Verhalten in derselben als Grund jenes Vorzuges gedeutet worden ist. Freilich wäre es eben so falsch aus einem Ausspruch, der eben nur auf das irdische Dasein der Beiden geht und gehen kann, aus dem: *μηδὲ προεγέννητον τὸ ἐγαθόν ἢ κακόν*, gegen die Annahme einer zeitlosen Urentscheidung, die als die überall gleiche mit der Abweisung dieser Stelle gar nicht in Kollision gerathen kann, argumentiren zu wollen.



bar sei es als Lehre sei es als Thatsache enthält, zu jenem Momente als zu dessen Voraussetzung drängt.

••• Obwohl nun dieß dem hier entwickelten Theologumenon von der dem zeitlichen Leben zeitlos vorangehenden Abkehr unferes Willens von Gott in vollem Maße zukommt, so würde sich dasselbe dennoch in Widerspruch mit der heiligen Schrift entwickeln, wenn es die angeborene Sündhaftigkeit lediglich und ohne alle weitere Vermittelung aus der intelligibeln Urthat der einzelnen Persönlichkeiten herleitete, ohne in dieser Sündhaftigkeit und deren Folgen im physischen Gebiet des Moments der Erbllichkeit und dem daraus sich ergebenden Zusammenhang mit der Sünde des Stammvaters, wie er von Paulus besonders Röm. 5, 12—19. hervorgehoben wird, anzuerkennen. Aber der Widerspruch mit der heiligen Schrift wäre hier zugleich der härteste Widerspruch mit der Erfahrung. Daß nun unsre Ansicht von diesem zweiseitigen Vorwurf nicht getroffen wird, ergibt sich aus ihrer Darlegung von selbst.

••• Dieß führt uns auf ihr Verhältniß zu den Festsetzungen der altprotestantischen Dogmatik über diesen Punkt. Der Unterschied ist klar. Dextere erkennt die intelligible Grundlage des sündhaften Entwicklungsprocesses in der Zeit nicht bloß nicht an, sondern sie schließt sie auch entschieden aus, indem sie die natürliche Sündhaftigkeit nach allen ihren Bestimmungen allein aus Adams Fall entspringen läßt\*). Auch ist dieß nicht etwa

\*) Baur bemerkt in seinem Lehrbuch der Dogmengeschichte S. 272 gegen die hier aufgestellte „ganz verkehrte theologische Theorie“, daß sie aus „orthodoxlautenden“ Hypothesen konstruirt sei. Ich habe mir hiernach ohne Noth darüber Kummer gemacht, daß diese „theologische Theorie“ vielmehr heterodox sei, und es muß für mich gewiß von großem Interesse sein die Sätze des orthodoxen Systems kennen zu lernen, denen sie ähnlich lautet. Oder paßte eben nichts Anders in die gewohnte Schablone der Polemik nach einer bestimmten Seite hin als die Verdächtigung, es sei da eben überall nur auf den Schein der Orthodoxie abgesehen?

bloß eine dogmatische Ansicht der orthodoxen Theologie in ihrer weitem Entwicklung, sondern es ist darin die Überzeugung der Reformatoren selbst, Luthers, Melancthons\*), Calvins, ausgedrückt, und wie diese sie in ihren Privatschriften mannichfach vorgetragen haben, so ist sie auch in die Bekenntnisschriften der evangelischen Kirche eingebracht, so Lutherischer Seits in die Smaltdaldischen Artikel (P. III, art. 1) und in die Konkordienformel (art. 1), reformirter Seits besonders in die Baselsche v. J. 1534 (art. 2), Schottische (art. 8), Belgische (art. 15) Konfession und in den Heidelberger Katechismus (7te Frage). Doch hat das Hauptbekenntniß der evangelischen Kirche, das Augsburgische, seine Erklärung über diesen Punkt mit weiser Enthaltksamkeit so festgestellt, daß damit eine gewisse Mannichfaltigkeit dogmatischer Theorien, und so auch die hier entwickelte, sich vereinigen läßt\*\*). Eben so wenig enthält der mit großer Besonnenheit und Präcision abgefaßte erste Artikel der Apologie irgend eine Bestimmung, durch welche die Annahme



\*) Daß jedoch Melancthons Seele den Stachel in dem kirchlichen Dogma von der Erbsünde wohl empfand, läßt uns eine merkwürdige Äußerung am Schlusse seines Lebens ahnen. Unter die *mira arcana*, welche er in diesem Leben nicht einzusehen vermocht habe, und auf deren Erkenntniß nach dem Tode er sich freut, rechnet er auf einem wenige Tage vor seinem Abscheiden geschriebenen Blatte auch dieß: *cur simus sic conditi*. Das kirchliche Dogma von der Erbsünde hat nach seiner wahren Konsequenz für das Schwierige dieser Frage, mag man sie nun auf die Schöpfung des menschlichen Geschlechts in Adam oder auf die aller Individuen beziehen, gar keine Anerkennung.

\*\*\*) Art. 2: *Docent, quod post lapsum Adae omnes homines secundum naturam propagati nascantur cum peccato, hoc est, sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia, quodque hic morbus seu vitium originis vere sit peccatum, damnans et afferens nunc quoque mortem aeternam etc.* Es ist hier besonders eine glückliche Zurückhaltung zu nennen, daß das *post (lapsum Adae)* nicht zu einem *propter* gesteigert ist.

eines über Adams Fall hinausliegenden Grundes unsrer angeborenen Sündhaftigkeit ausgeschlossen wäre.

Und mehr als diese negative Gunst, die der Theologie Raum läßt die auf ihren eigenthümlichen Fundamenten feststehende Lehre wissenschaftlich zu erklären, soll jene Annahme von dem kirchlichen Bekenntniß weder erwarten noch verlangen. Gesetzt die Reformatoren hätten den darin enthaltenen Begriff als ein Glied in dem Zusammenhange ihrer theologischen Erkenntniß befaßt, so ist bei ihrer klaren Einsicht in die Natur und Schranken der öffentlichen Lehrüberlieferung in der Kirche unbedingt anzunehmen, daß sie ihm in kein kirchliches Bekenntniß den Eingang verstattet haben würden. Daß die Theologie esoterische Lehren hege, ist dann als ein unfittliches Verfahren schlechterdings zu verwerfen, wenn dieselben wegen der Verschiedenheit ihres Princips den Elementen der kirchlichen Lehrüberlieferung eine ganz andre Bedeutung unterlegen, als sie für eine unbefangene geschichtliche Auslegung allein haben können, so daß der in die Tügelkünste eingeweihte Diener der Kirche methodisch untergraben lernt, was zu bauen ihn sein Beruf heilig verpflichtet. Bejaht dagegen ein solches Theologumenon die öffentliche Lehre in ihrem Sinne, liefert es dazu nur die Ergänzung, in welcher die Antinomien sich auflösen, die in jenem Gebiet ungelöst blieben, so ist sein esoterischer Charakter vollkommen gerechtfertigt. Ja wenn die protestantische Theologie sich nicht aller spekulativen Elemente gründlich entschlagen will — was sie aber kaum vermögen wird, ohne sich ihres eignen Kerns, der Dogmatik, zu entschlagen —, so wird sie immer in ihrem Umkreise Lehren haben, welche esoterischer Natur sind. Denn das Speculative muß auch da, wo es die Kontinuität mit dem empirischen Bewußtsein bewahrt, sofort die größten Mißverständnisse durch eine unfeine, die Gedanken aus ihrem wahren Zusammenhange herausreisende Auffassung hervorrufen, wenn es sich im

eigentlichen Sinne popularisiren will; sein richtiges Verständniß setzt durchaus einen gewissen Grad philosophischer Bildung voraus; es gehört der Schule an und nicht der Kirche.

Stellt man uns aber die bestimmte Frage, wie denn nun die kirchliche Mittheilung der Lehre den Punkt, welchen wir bei diesen Sätzen besonders im Auge haben, behandeln soll, so brauchen wir nur auf das Verfahren der heiligen Schrift zu verweisen, an welche sich jene so eng als möglich anzuschließen hat. Neander macht in seiner Darstellung der Paulinischen Lehre darauf aufmerksam, daß die Lehrweisheit des Apostels mit Ausnahme sehr weniger Stellen das Erlösungsbedürfniß überall unmittelbar aus dem Bewußtsein der Sünde als einer allgemeinen Thatsache der menschlichen Natur entwickelt, ohne auf die fernere liegenden Ursprünge solches Zustandes zurückzugehen\*): Hält sich nach diesem Vorbilde die volksthümliche Mittheilung der christlichen Lehre zunächst an das, was Jeder, der auf das göttliche Gesetz achtet, an sich selbst erfahren kann und muß, so ist sie auch ganz darauf angewiesen, den Zwiespalt in unsrer Natur nicht als ein unverschuldetes Übel, sondern als Schuld Aller und jedes Einzelnen darzustellen. Und wenn sie nach demselben Vorbilde bei genauerer Entwicklung der Lehre von der natürlichen Sündhaftigkeit das Abhängigkeitsverhältniß zu entfalten hat, in welchem wir uns hier zu den vorangegangenen Geschlechtern und zuletzt zu den Stammvätern unsrer Gattung finden, so muß sie doch auch hier die Selbstverschuldung jedes Einzelnen entschieden festhalten. Daß dabei ein Widerspruch entsteht zwischen zwei Bestimmungen, von denen uns die rechte Lehre keine aufzugeben gestatten wird, zwischen der Sündhaftigkeit als einer angeborenen Beschaffenheit und der persönlichen Schuld des Einzelnen, wird dem nachdenkenden Gemeindegliede

\*) Geschichte der Pflanzung der Kirche durch die Ap. S. 666.

nicht entgehen. Für die Wissenschaft der Religion ist dieser Widerspruch nicht ein Letztes, sofern sie in dem außerzeitlichen Grunde der geschaffenen Persönlichkeit seine Lösung erkennt; für die vollkommene Mittheilung ist er das Letzte, weil diese Erkenntniß nicht allgemein mittheilbar ist. Daraus folgt, daß auf diesem Gebiet die Vereinigung jener beiden gleich wahren Bestimmungen als ein Geheimniß zu behandeln ist. Will aber der gewöhnliche Verstand es sich nicht zumuthen lassen hier, wo die sorgfältigste und ausdauerndste Forschung erkennen muß, daß sie nicht alle Tiefen des Gegenstandes zu durchdringen vermag, sich vor einem Geheimniß zu beugen, so wird er sich selbst jederzeit für seinen Dünkel dadurch bestrafen, daß er in seinen Vorstellungen von der Sünde der klüglichen Flachheit und Plattheit anheimfällt.

Die Zurückführung des peccatum originale auf einen dem Zeitleben aller Menschen auf zeitlose Weise vorangehenden Fall hat von den beachtenswertheften Stimmen so lebhaften Widerspruch erfahren, daß ich mich gebrungen fühle, hier einige Bemerkungen beizufügen — nicht in der Hoffnung, die Gegner dieser Ansicht dadurch mit ihr zu versöhnen, sondern nur um den eigentlichen Stand der Sache bestimmt zu bezeichnen.

Mir ist das romantische Gelbsten fremd von diesem großen Räthsel unsers Daseins Auflösungen zu geben, die uns in neue Räthsel verwickeln. Vermag Jemand eine leichtere und ansprechendere Erklärung aufzustellen, eine Erklärung, die den Menschen als ein lediglich innerhalb der Zeit existirendes Wesen faßt und in diesen Grenzen uns seine Verschuldung verständlich macht, so wird er mich sehr empfänglich finden für seine Belehrungen. Aber die Erklärung muß eine solche sein, welche nicht die Sache selbst verliert, die sie erklären soll. Die Sache ist hier auf der einen Seite die Allgemeinheit der Sünde im

menschlischen Geschlecht, ihre Entwurzelung in die Natur der Gattung, auf der andern Seite die persönliche Schuld und Verantwortlichkeit, der Ursprung der Sünde aus willkürlicher Selbstverlehrung der Kreatur, nicht aus einer sei es von der göttlichen Intelligenz freigeordneten oder für Gott selbst gegebenen Nothwendigkeit. — Wenn irgend eine Zeit die Zunft der Schriftsteller dringend mahnt an sittliche Zucht ihrer Gedanken, so ist es die gegenwärtige. Das Übel, das sie am schwersten drückt, ist wahrlich nicht die Schwäche und Unsicherheit ihrer politischen Ordnungen, der Pauperismus und das Proletariat, sondern die tiefe Unterwühlung der sittlichen Grundlagen des menschlichen Lebens, welche von unsrer Literatur namentlich während der letzten Jahrzehnte im Innern des Organismus bewerkstelligt worden ist, bis denn ihre Wirkungen durch einen mächtigen Stoß von außen auch auf der Oberfläche zum Ausbruch gekommen sind. Zu dieser Zucht der Gedanken rechne ich vor Allem, daß den Meinungen nicht Raum gegeben werde, die die sittliche Verantwortlichkeit des Menschen und zwar bestimmter jedes einzelnen Menschen auflösen, den spekulativ oder unspekulativ deterministischen Theorien, die den Menschen wegen der Sünde entschuldigen. Denn der „logische Enthusiasmus,“ der entschlossen ist jedes Resultat anzunehmen, welches die Dialektik ihm bringen wird, mag es die Stimme des Gewissens zur Lügnerin und den Unterschied des Guten und Bösen zum Wahn machen, ist selbst nur eine Zerrüttung des Geistes; auch die Wissenschaft hat nur auf sittlicher Grundlage eine innere Berechtigung. — Die Gründe, die mich von hier aus nöthigen den Ursprung unsrer Sündensünde in einer intelligibeln Selbstverlehrung unsers freien Willens zu suchen, habe ich in dem Vorstehenden so einfach und deutlich wie mir möglich war dargelegt. Sie liegen vornehmlich in dem oben angeführten Doppelpaar einander zunächst widerstreitender Thatfachen unsers sittlichen Seins und Bewußtseins. Welche Mängel nun an dieser Erklärung immer haften mögen, wie wenig sie im Stande sein mag alles Unbestimmte in jener transcendenten Voraussetzung unsers zeitlichen Daseins zu bestimmen und alle Fragen zu beantworten, ich vermag sie nicht aufzugeben, so lange nicht dargethan ist,

daß sich jene Thatfachen auch festhalten lassen in ihrer wahren Bedeutung bei einer andern Erklärung. Führen dagegen andre Theorien unausweichlich zur Verleugnung jener Thatfachen, so kann ich sie nur als indirekte Bestätigungen des hier dargelegten Erklärungsversuches ansehen.

Wenn nun Rothe in seiner Ethik denselben bekämpft, Bd. 3, S. 52 ff., so meint er zwar die Wahrheit des Schuldbegriffes um nichts weniger festhalten zu können und giebt zu verstehen, daß ich in meinen Vorstellungen von der Schuld auf Übertreibungen gerathen sei, S. 50. Es fragt sich da nur, worin die Übertreibung eigentlich liegen soll. So viel ich sehe, stimmt ja Rothe der Auffassung des Schuldbegriffes, welche in dieser Schrift, Bd. 1, S. 264 f., gegeben ist, sowie den Resultaten, welche die Untersuchungen über die Freiheit in ihren ersten beiden Kapiteln gewinnen, im Wesentlichen bei, vgl. theol. Ethik Bd. 3, S. 33, Bd. 1, S. 356 ff. Nach jener Auffassung ist es mir ganz einfach nur darum zu thun, daß der Mensch als wirklicher Urheber des Nichtseinsollenden in seinem Thun oder Zustande, um deswillen er sich von Gottes Gemeinschaft ausgeschlossen, der Strafe verhaftet findet, erkannt werde; denn ohne jene Urheberschaft ist mir diese Ausschließung und Verhaftung etwas durchaus Undenkbares. Verantwortlicher Urheber des Nichtseinsollenden in ihm ist aber der Mensch nicht, wenn er durch den Entwicklungsgang des endlichen Seins in der Folge seiner Stufen unvermeidlich in die Sünde verwickelt wird; er ist dann nur das unsäglich bellagenwerthe Organ, durch welches die Sünde sich selbst als ein nothwendiges Moment in dem Werden der Creatur realisirt; aber zurechnen kann ihm Gott die Sünde nimmermehr, da ja seine schöpferische Wirksamkeit selbst die Nothwendigkeit derselben im natürlichen Menschen setzt, dadurch, daß sie sich den Ubergang „vom bloßen Thier zum wahren d. h. wirklich geistigen Menschen“ nicht bahnen kann, ohne eben den animalischen, sündigen, „noch durch die Materie obruirten“ Menschen als Mittelstufe zu setzen, Bd. 3, S. 46. 47. Auch hilft es hier gar nichts uns darauf zu verweisen, daß noch nach S. 45 „mit der wirklichen Erkenntniß des Bösen für den Menschen immer zugleich die Möglichkeit eines wirklichen Antämpfens

gegen dasselbe eingetreten und also auch eigentliche Sünde mit jeder Einwilligung in dasselbe verknüpft sei.“ Denn von der Allgemeinheit des wirklichen Sündigens als unverkügelbarer Thatsache geht ja auch Nothe aus, diese will er uns durch seine Theorie erklären, darauf ist auch offenbar zu beziehen, was er von der Unvermeidlichkeit der Sünde lehrt; soll nun diese Unvermeidlichkeit nicht zurückgenommen sein und jene Allgemeinheit des Sündigens nicht völlig unerklärt stehen bleiben, so kann Nothe dieses Antämpfen und dieses Unterliegen durch die Einwilligung doch nur als die Form betrachten, in welcher die Nothwendigkeit der Sünde auf einer bestimmten sittlichen Entwicklungsstufe des Menschen sich vollzieht, nicht aber als Beweis für einen Anfangspunkt selbstständiger Entscheidung. Wie ließe sich auch irgend denken, daß die Sünde, wenn sie innerer Habitus im Menschen ist, nicht auch in einzelnen sündigen Akten hervorbrechen oder daß der Moment, in welchem jene Erkenntniß des Bösen, entsteht, die Macht haben sollte das Vermögen des sündigen Zustandes sich in entsprechenden Akten zu betheiligen wie mit Einem Zauberstrich zu vernichten zu machen? Auch giebt die Nothe, während er S. 59 f. die eigne Verschuldung und Verantwortlichkeit des natürlich sündigen Menschen zwar — nach einer gewiß unhaltbaren Vorstellung — auf die einzelnen sündigen Akte beschränken, aber hier doch festhalten will, an andern Stellen selbst zu; nach S. 45 „behauptet das Böse nothwendig die Oberhand über ihn,“ und nach S. 60 „bleibt dem mit dem sündigen Gange befaßten Menschen, um es nur überhaupt zum wirklichen Handeln zu bringen, nichts übrig, als jenem Gange, den er nicht überwinden kann, sich momentan überwinden zu geben und, indem er sich, um nur überhaupt wirklich zu handeln, zu einem irgendwie sittlich abnormen Handeln entschließt, sein ganzes Absehen auf ein möglichst wenig abnormes Handeln zu richten.“ Diese Fassung des Verhältnisses zwischen sündigem Zustand und sündiger That ist gewiß richtiger als die den vorher angeführten Sätzen zu Grunde liegende; aber wenn Nothe doch selbst anerkennt, daß das Böse, soweit es unvermeidlich ist, „subjektiv noch nicht eigentliche Sünde und noch unverschuldet ist,“ S. 44,



x This is treating "das Böse" as if it were a thing, not an act of choice. Müller is right in wanting Rothe here; — see his manuscript, following argument.

— 581 —

wie mag er sich verbergen, daß es nun hiermit, mögen wir auf Zustand oder That sehen, mindestens völlig schwankend und zweifelhaft wird, wie weit wir wegen der sittlich abnormen Elemente unsers Lebens uns selbst anklagen oder sie als ein uns zugefügtes Leiden betrachten sollen?

Und in der That scheint Rothe sich dem Gefühl nicht entziehen zu können, daß das Moment der Schuld in der Sünde nicht die starke Seite seiner Ansicht von der Letztern ist. Darum richtet er seine Polemik zugleich gegen die Betonung dieses Momentes in der Dollmetschung unsers sittlichen Abscheus von der Sünde. „Worauf der rechte Abscheu gegen das Böse beruht, ist ja die objektive Qualität desselben, nicht die subjektive Beziehung des Menschen zu ihm. — Der einzig rechte Haß gegen das Böse ist der, welcher es deshalb verdammt und verabscheut, weil es böse ist, d. h. weil es im Gegensatz mit Gott und unserm eignen Wesen steht, und nur deshalb, nicht aber deshalb, weil es ein von unsrer Seite verschuldetes ist.“ S. 44. 45. Diesen Sätzen nun kann ich keinesweges beitreten, weil sie von einander sonderu, was unauflöslich Eins ist. Unser Abscheu vor dem Bösen, insofern es in uns ist — und davon handelt es sich in dieser Frage doch zuerst und zu allermeist —, ist von Schuldbewußtsein und Reue schlechterdings unabtrennlich; er ist es eben darum, weil vermöge des Begriffes des freien Willens das Böse als Gegensatz des kreatürlichen Willens gegen den göttlichen Willen gar nicht zu verstehen ist, wenn nicht dieser Gegensatz in dem kreatürlichen Willen selbst seinen Grund hat. Wir müssen streng behaupten: Niemand vermag dieses selbstische Widerstreben des freien kreatürlichen Willens gegen die sittliche Nothigung des göttlichen Willens wirklich zu denken, ohne die Schuld mitzudenken. — Trennen wir dennoch in Gedanken — per impossibile — die Verantwortlichkeit und Schuld von dem Bösen gänzlich ab, nun so bleibt das Böse eben als bloßes Uebel und Leiden für uns übrig; wir mögen uns auch dann wohl eine abstrakte Vorstellung machen von Grauen vor dem Bösen; aber es könnte nur das Grauen sein, was wir etwa vor Pest und Gift empfinden, einen sittlichen Abscheu vor dem Bösen gäbe es dann nicht mehr. Ja je

stärker unter dieser Voraussetzung das Grauen vor der Sünde in uns und vor ihrer zerstörenden Wirksamkeit wäre, desto furchtbarer müßte unser Bewußtsein der Gedanke zerreißen, daß der Gott, welcher die heilige Liebe ist, durch seinen Weltplan der Wesensstufe, welche Mensch heißt, eine solche unerträgliche Last aufgelegt haben soll. —

Ein anderer theurer Freund, Dr. Dorner, findet in einer eingehenden Beurtheilung dieser Schrift, Reuters Repertorium, 1845, Bd. 1, S. 156 ff., Bd. 2, S. 140 ff., den Grundfehler meiner Ansicht darin, daß ich vom atomistisch gefaßten persönlichen Bewußtsein ausgehe und das Gattungsbewußtsein beeinträchtige, S. 152. Demnach macht er meiner Fassung des Schuldbegriffes den Vorwurf, daß sie eine wichtige Seite im Wesen des Christenthums verkürze. „Das sich nur auf sich selbst stellende, von der Gattung, ihrer Sünde und Schuld sich isolirende persönliche Bewußtsein erscheint vom christlichen Standpunkte aus nothwendig als ein untergeordnetes Stadium, ja als Sünde,“ S. 148. — Wie nun der hier entwickelten Ansicht eine Isolirung des persönlichen Bewußtseins von der Sünde und Schuld der Gattung zur Last fallen soll, vermag ich nicht einzusehen, da sie ja Beides als leidigen Gemeinbesitz der Gattung aufs Entschiedenste anerkennt. Aber das allerdings behauptet sie, daß, wo wirkliche Schuld vorhanden ist, die die Person vor Gott zu vertreten hat, ihr in letzter Beziehung eine freie Selbstentscheidung der Person, eine Selbstverlehrung des persönlichen Willens zum Grunde liegen müsse. Dafür nun, daß dieser Begriff der Schuld das Wesen des Christenthums, auf welches er sich grade stützen will, vgl. Bd. 1, S. 320 ff., gegen sich habe, vermisse ich den Beweis in Dorners Recension. Oder soll er etwa, wie ich wohl daraus schließen muß, daß meine für Isolirung von der Gattung gehaltene Auffassung der Schuld sogar als Sünde bezeichnet wird, darin liegen, daß nach S. 149 „sich die höchste christliche Form des Schuldbewußtseins — in aller Treue und Liebe mit dem Geschlecht und seiner Gemeinschuld identificirt?“ Aber es handelt sich ja in dieser Frage gar nicht um eine solche Bestimmtheit der Gattung, welche wir erst durch die freie That der Liebe uns anzueignen

hätten, sondern um eine solche, welche an uns, an allen Individuen der menschlichen Gattung haftet, wir mögen (in jedem gegebenen Lebensmoment) wollen oder nicht, ja wir mögen uns dessen bewußt sein oder nicht. Für die Anerkennung dieser allgemeinen Schuld brauchen wir also gar nicht die Treue und Liebe gegen das menschliche Geschlecht anzurufen, sondern nur den Ernst und die Wahrheit des sittlichen Urtheils; wären wir aber wirklich genöthigt anzunehmen, daß in dieser allgemeinen Sündhaftigkeit das Individuum auf unfreie Weise abhängig sei von der Gattung, so könnte auch keine Treue und Liebe gegen Letztere uns dazu helfen in dieser Abhängigkeit unfre Freiheit, unfre persönliche Verantwortlichkeit, unfre wirkliche Selbstschuld zu finden. —

Wenn man nun nach der obigen Entgegenstellung der Ansichten annehmen muß, daß Dörner in der Gemeinsünde der Gattung auch schon die volle Verschuldung des Individuums eingeschlossen findet, so ist es sehr überraschend aus seinen weitern Bestimmungen das grade Gegentheil zu ersehen. Erst Christo gegenüber, erfahren wir S. 151, trifft der Mensch mit vollem wirklichem Bewußtsein und gereiftem Urtheil die über seinen Werth und sein Schicksal entscheidende Entscheidung. Da ist — im Fall der Verschmähung — „der entscheidende Urfall zu suchen; alle andern Sünden sind vorläufige, noch nichts über den Gesamtwertb des Menschen entscheidende, für sich und wenn sie nicht zum Unglauben an den Erlöser werden, noch nicht verdamnende.“ Also auch Dörner fordert als Grundlage für das Vorhandensein eigentlicher Schuld eine „vom Gattungsleben unabhängige“ persönliche Selbstentscheidung, und dieß ist mir bei dem Gewicht, welches ich auf die Gedanken dieses trefflichen Forschers lege, eine willkommene Bestätigung für die Wahrheit meiner von ihm abgelehnten Fassung des Schuldbegriffes. Wo nun gehen unfre Ansichten eigentlich aus einander? Dörner findet eben darum, weil ihm die Bedingungen jener persönlichen Selbstentscheidung erst Christo gegenüber gegeben sind, weil ihm bis dahin der Einzelne ganz verflochten ist in das Geschlecht, im natürlichen Zustande der Menschheit auch keine wirkliche Schuld, keine Sünde, die den Menschen verdammlich machte vor Gott, son-

bern nur „vorläufige“ Sünden. Ich dagegen vermag nicht so gering zu denken vom Menschen auch außerhalb der Erlösung und der Verführung mit ihr, sondern muß seine Sünde für wirkliche verdammliche Schuld halten. Und dieß eben nöthigt mich vermöge jenes uns gemeinsamen Axioms hinter dem scheinbar unfreien Verflochtensein des Individuums in die Sünde und Schuld der Gattung einen Hintergrund freier Selbstentscheidung zu suchen. Ich leugne natürlich nicht, daß erst in jenem Verhältniß zu Christo die höchsten Verflüchtigungen möglich sind; aber wo immer das Bewußtsein des sittlichen Gesetzes in seinen stärksten Grundzügen und seiner unbedingt verpflichtenden Anforderung an den Willen vorhanden ist, da ist die wesentliche Bedingung der wirklichen Verschuldung gegeben, wie das Gewissen auch dem natürlichen Menschen bezeugt. Und kann es zweifelhaft sein, ob damit auch die h. Schrift übereinstimmt? Ich will nicht erinnern an einzelne Ausführungen, die dasselbe ausdrücklich sagen oder ganz von dieser Voraussetzung durchdrungen sind, wie dieß namentlich von den drei ersten Kapiteln des Briefes an die Römer gilt, sondern nur daran, daß das wesentliche Gut, welches Christus der Menschheit darbietet, Veröhnung und Vergebung der Sünden ist, daß aber Veröhnung und Vergebung das Vorhandensein wirklicher Schuld schlechterdings voraussetzen.

Auch mir ist es eine theure Wahrheit, daß vermöge des im Evangelium geoffenbarten Rathschlusses der göttlichen Liebe die Menschheit durch Christum zu erlösen nun kein Mensch um der Sünde des natürlichen Zustandes willen verloren gehen soll, es sei denn, daß er sich ihre Schuld neu aneigne durch Verschmähung des Evangeliums von Christo. Aber dieser Satz darf doch gewiß nicht dahin ausgelegt werden, daß an der Sünde des natürlichen Zustandes eben an sich keine eigentliche Schuld haften; sondern er folgt aus der Allgemeinheit des göttlichen Gnadenwillens und aus der universalen Geltung des Erlösungswerthes. Diese heben zwar die Schuld der alten Sünde nicht unmittelbar auf, sondern bei solcher Aufhebung muß der Mensch dabei sein mit seinem aneignenden Glauben; aber weil sie nicht anders als im heiligsten Ernste genommen

werden können, so bürgen sie dafür, daß jedem Menschen diese Aneignung möglich gemacht wird durch Darbietung des Evangeliums von Christo. —

Hiernach wird, wer jene unserm Zeitleben vorangehende verkehrte Selbstentscheidung undenkbar findet, zwar mit der Allgemeinheit der Sünde zugleich die Behaftung jedes Individuums mit wirklicher Schuld unberrückbar festhalten, aber die Antinomie zwischen beiden Bestimmungen anerkennen und sich auf den Standpunkt stellen müssen, welcher oben Bd. 2, S. 571, vgl. S. 521 bezeichnet ist — bis etwa ein Andern eine befriedigendere Auslösung dieses Widerspruches zu geben vermag.

## Übergang.

Die freie Urentscheidung jedes persönlichen Individuums, welche der letzte Grund der allgemeinen Verderblichkeit ist, wie sie dormalen an dem menschlichen Geschlecht haftet, ist eben als ursprüngliche auch nothwendig eine außerzeitliche. Aber die damit gegebene sündige Entschiedenheit jedes Menschen von Anfang seines empirischen, in der Zeit sich entwickelnden Daseins würde aus diesem Dasein die sittliche Freiheit und ihre Betätigung nur dann schlechthin ausschließen, wenn sie selbst eine absolute wäre. Daß sie dies nicht ist, haben uns die Untersuchungen des vorigen Buches, namentlich seines ersten Kapitels, gelehrt. Eben so wenig fanden wir früher im dritten Buch, in dem Wesen unsrer empirischen Existenz und in ihrem allgemeinen Verhältniß zum Intelligibeln Grund die Freiheit aus ihrem Gebiete schlechthin auszuschließen, jene Existenz von ihrer sittlichen Seite als absolute Gebundenheit durch die intelligible Urentscheidung oder als bloßen unselbstständigen Reflex derselben zu betrachten. Auch das empirische Dasein ist von einem Strahl der Freiheit durchleuchtet, wenn er gleich in diesem Element gebrochen wird; nicht bloß in einer jenseitigen Region, sondern mitten in unserem Zeitleben offenbart sie sich, wiewohl nur in beschränkter und zertheilter Weise. Dieses Zeitleben aber kann nur dadurch ein wirkliches Erscheinen und Offenbarwerden der Freiheit sein, daß diese in ihm ihr Werk real fortsetzt, daß, was durch die zeitlose Urentscheidung gesetzt ist, sich in ihm

weiter entwickelt und zwar so, daß die bewegende, den Fortschritt dieser Entwicklung bedingende Macht das Selbstbestimmen aus dem relativ Unbestimmten ist. Andererseits kann das Grundverhältniß der Principien, wie es durch jene Urentscheidung bestimmt und durch den Fall des menschlichen Geschlechtes in Adam befestigt ist, nun durch den Willen des Individuums in seinen zeitlichen Selbstbestimmungen nicht mehr aufgehoben werden; dieß vermag nur die erlösende Wirksamkeit des Geistes Christi, welche als eine göttliche Kraft jene ursprüngliche Verkehrung des Willens und die entsprechende Störung der Harmonie zwischen Natur und Geist im Menschen überwindet. Im natürlichen Leben des Menschen geschehen alle Bewegungen und Selbstbestimmungen des Willens innerhalb jenes Grundverhältnisses der Principien. Aber innerhalb dieses verharrenden Grundverhältnisses ist Raum für sehr verschiedene sittliche Strömungen, welche der Macht der natürlichen Sündhaftigkeit im eigenen Innern eben so wohl beschränkend entgegenarbeiten als sie beschränkend befördern können. Und eben damit ergibt sich die Möglichkeit einer Steigerung im Bösen zugleich mit der fortschreitenden Entwicklung des Individuums, einer Steigerung, die nicht bloß Ausbreitung der schon vorhandenen sündlichen Richtungen über die Gebiete ist, die ihnen jenem Grundverhältnisse nach gehören, sondern intensive Verschlimmerung, Schwächung des Einflusses, welchen heilige Mächte über den Menschen von Natur trotz des Übergewichtes der Sünde ausüben.

Doch erhebt sich vielleicht gegen die innere Möglichkeit dieser Steigerung von der objektiven Seite, von dem Begriff der Sünde aus, wie er sich uns in früherer Entwicklung ergeben hat, ein Bedenken. Ist jede Sünde ihrem Wesen nach die Verletzung einer unbedingt gültigen praktischen Wahrheit, der ewigen Wahrheit des göttlichen Willens an den Menschen, so erhält sie selbst dadurch den Charakter des unbedingt Ver-

werflichen; wie aber soll es im Gebiete des unbedingt Verwerflichen noch einen Stufenunterschied, eine Steigerung der Verwerflichkeit geben? — Allein jene den menschlichen Willen verpflichtende Wahrheit ist doch ein aus vielen Momenten bestehendes Ganzes, so daß unmittelbar und durch sich selbst nur das Ganze und kein Eines; allbeherrschendes Princip das Gepräge der Unbedingtheit an sich trägt, die einzelnen Momente aber an demselben eben nur als Momente participiren, womit sehr wohl vereinbar ist, daß sie sich unter einander vielfach bedingen und daß dadurch eine verschiedene Dignität derselben im Vergleich mit einander entsteht (vgl. Bb. 1, S. 42). So ist es auch kein Widerspruch, daß alle und jede Verstandigungen und sündlichen Zustände an der unbedingt Verwerflichkeit, welche dem Bösen seinem Princip nach als positivem Gegensatz gegen das Gute eignet, Theil nehmen, und daß sie sich doch unter einander in dem Grade ihrer Verkehrtheit unterscheiden, so daß eine Steigerung der Sünde im Individuum möglich ist.

Wie diese Steigerung geschieht, haben wir nun noch im fünften Buch näher zu betrachten.



## Fünftes Buch.

# Die Steigerung der Sünde in der Entwicklung des Individuums \*).

Die zeitlose Urthat, in welcher jeder menschliche Wille sich selbst entscheidet, erzeugt eine beharrende Beschaffenheit, einen sittlichen Zustand; es ist der, in welchem wir alle geboren werden. Anfangs nur als verborgene Potenz vorhanden wird er aktuell mit dem Erwachen des sittlichen Bewußtseins.

Unter allen sündlichen Thaten innerhalb des Zeitlebens kann es keine geben, die eine gleiche Zustandbildende Macht besäße; wohl aber vermögen sie in geringerem Grade an dieser bestimmenden Macht Theil zu nehmen \*\*). Die Freiheit ist nicht ein widersinniges Vermögen des Willens sich mit den abscheu-

---

\*) Die hier folgenden Erörterungen ruhen ganz auf der Untersuchung über die Freiheit des Willens in der sittlichen Entwicklung, im zweiten Kapitel des dritten Buches.

\*\*\*) Aristoteles zeigt Eth. Nicom. lib. III, c. 7 (Welfers Ausg. vol. II, p. 118—15), wie aus dem *ἐπιχειρῆν* und den *πράξεις*, nicht minder im Bösen als im Guten, die *ἔξεις* entspringen und, wenn sie einmal geworden sei, nicht mehr in unsrer Gewalt stehen (*οὐ μὴν ἐάν γε βούληται, ἀδικὸς ἂν παύσεται καὶ ἔσται δίκαιος*), wie aber dennoch ihre Wirkungen uns zugerechnet, als *ἐκούσιαι* betrachtet werden müßten.

lichsten Sünden zu beladen und nach ihrer Vollbringung in die vorige Unbestimmtheit in Beziehung auf diese Sünden zurückzulehren, sondern das Selbstbestimmen des Willens wird sofort zum Bestimmtein; der Wille giebt sich selbst eine Richtung zu der Sünde hin, in die er sich einmal einläßt; das Element von Luft, das in jeder Sünde liegt, wird als Motiv des Willens ein beharrender Faktor des innern Lebens, so daß, wenn dieselben Reizungen durch die Umstände wiederkehren, der Wille ganz von selbst derselben Sünde sich zuneigt. Jede Art der Sünde öffnet in sich selbst, indem sie die Leidenschaft erzeugt, eine furchtbare Tiefe, die der Sünder immerfort durch neue Sünde zu verstopfen strebt, aber deren Grund er nimmer findet.

Es ist die Macht der göttlichen Weltordnung, die sich so schon unmittelbar an der widerstrebenden menschlichen Willkür bethätigt. Von dem sittlichen Gesetz reißt sie sich los und Gott wehrt es ihr nicht; aber auch in dieser Losreißung bleibt sie dem allgemeinen Weltgesetz der Entwicklung unterthan und wird durch dasselbe zu stetigem Zusammenhange und zu einer gewissen Ordnung des Fortschreitens in der Sünde genöthigt. Ohne diese Ordnung ließe sich auch gar nicht denken, wie der Mensch von der Sünde jemals vollkommen frei werden und zur unwandelbaren Heiligkeit gelangen könnte. Ist dieses störende Element einmal in das Dasein getreten, so muß es auch sein Wesen mit einer gewissen Vollständigkeit entfalten, weil er nur so gründlich aufgehoben werden kann. Wie die schweren Dünste, welche, von der Erde aufsteigend, die Lüfte erfüllen, durch die kräftigen Strahlen der Sonne in Gewitterwolken zusammengezogen werden, um, als Regen niederfallend, der Atmosphäre ihre Klarheit wiederzugeben: so muß die Sünde eine bestimmte Gestalt gewinnen im Leben des Menschen, damit ordentlich mit ihr gestritten und dieser Streit zu dem Ziele einer dann für immer gültigen siegreichen Entscheidung durchgeführt werden könne

— was freilich nicht dem sich selbst überlassenen Menschen, sondern nur durch die Erlösung möglich ist, Joh. 8, 36. —

Hat nun hiernach jede besondere Richtung der Sünde, in welche der Wille eingeht, das Streben sich im Innern des Menschen festzusetzen und zu verbreiten, hat mithin in der Regel die erste Sünde einer bestimmten Richtung eine Reihe ähnlicher zu ihrem Gefolge, doch offenbar vornehmlich, weil sie im innern Leben einen Habitus zu erzeugen beginnt, so können wir in der sündlichen Entwicklung des Individuums zwischen verursachenden und verursachten Sünden unterscheiden, ohne uns übrigens zu verbergen, daß dieser Unterschied nur auf dem Übergewicht des einen oder andern Momentes beruht. Die überwiegend verursachenden Sünden sind die Epochen der verkehrten Entwicklung, mit denen eine neue Art der Sünde oder doch eine neue Gestaltung einer schon vorhandenen Art in das Leben des Menschen eintritt und so die Macht der Sünde in demselben auf eine höhere Stufe erhebt. Insofern sie jedoch alle, mit Ausnahme jener zeitlosen Urentscheidung, schon eine ihnen selbst analoge Verkehrung des Willens hinter sich haben, sind sie eben nur überwiegend verursachend. Die überwiegend verursachten Sünden sind solche, welche aus dem Zustande der durch die verursachenden Sünden begründet wird, als natürliche Folgen von selbst hervorgehen. Insofern sie indessen jederzeit irgend etwas dazu beitragen werden diesen Zustand zu erhalten und zu befestigen, sind sie nur überwiegend verursacht \*). Weil aber die

\*) Über den ähnlichen Unterschied, den Schleiermacher, Glaubenslehre B. 1, S. 419 f., doch nach dem Zusammenhange seiner dogmatischen Ansicht in andern Sinne, macht, vgl. oben B. 2, S. 454 f. — Dieselbe Unterscheidung giebt eine anziehende mystische Schrift des Nicolaus von Cabasilas im 14. Jahrhundert *περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς*, welche Cabasilas im 14. Jahrhundert veröffentlicht hat. Dort wird lib. II, §. 58. 59 die Sünde als *γεννωμένη καὶ γεννωθεῖσα ὡς ἐν κτύπῳ* bezeichnet. *Ὁθεὶν ἀντίβασιν*

Zustände, aus denen die verursachten Sünden zunächst abfolgen, ihren Grund in den verursachenden Sünden haben und wenn in keiner andern, doch jedenfalls in der dem zivilischen Leben vorangehenden Urstände, so rechnet ein tiefes sittliches Bewußtsein dem Menschen nicht bloß Thaten, sondern auch Zustände zu; die Ohnmacht unfres Willens selbst macht es uns zum Vorwurf, und die wahre gründliche Reue richtet sich, vielleicht ausgehend von einer einzelnen Verhöhnung als Veranlassung, allsald gegen den Gesamtzustand unsers Lebens als der göttlichen Forderung nicht entsprechend.

Diese Erzeugung des sündlichen Zustandes durch die sündliche That läßt sich übrigens nicht verstehen, wenn man sich dabei nicht den Einfluß solcher That auf den dunkeln Naturgrund des innern Lebens, auf das Reich des Bewußtlosen und Unwillkürlichen gegenwärtig hält. In ihm entzückt sie die blinde Begierde und weckt die unerfüllliche Sucht. Die Vorstellung der Sünde, besonders insofern sie in der ungeordneten Befriedigung sinnlicher Lust besteht, setzt sich fest in der Phantasie; es bilden sich beharrende Stimmungen und Reizungen des psychischen Lebens, welche, sowie die auf einen bestimmten Gegenstand gerichtete geistige oder leibliche Thätigkeit nachläßt, sich mit stiller verführerischer Gewalt immer wieder hervorbringen und durch gewisse Verknüpfungen von Empfindungen und Phantasiebildern wie auf einmal gebahntem Wege die Seele unmerklich fortziehen bis zur Schwelle der That, so daß sie oft überwunden ist und einwilligt, ehe sie dazu kommt sich recht zu besinnen und die wahre Natur der Handlung, zu der sie gereizt wird, zu erkennen. Dieß ist eben, wie aus einer frühern Erörterung erhellt (vgl. B. 2, S. 67 f.), das Gebiet, in welchem

*ἀμαρτίαν ἀτελεύτητον εἶναι τῆς ἕξως μὲν τὰς ἐνεργείας ἀπογεννώσεως, τῇ προσθήκῃ δὲ τῶν ἐνεργειῶν τῆς ἕξως ἐκιδιδούσης.*

die Gewohnheit ihre die Sünde befestigende und stützende Macht ausübt. —

Das Verhältnis aber, in welchem der Fortschritt im Guten und im Bösen zur formalen Freiheit steht, ist das entgegengesetzte. Das Gute und Heilige, wie es zu seiner Wurzel die Liebe zu Gott hat, ist die Wahrheit des menschlichen Willens selbst, und wenn dieser sich tatsächlich mit ihm einigt, so hat er an ihm keine ihm irgendwie äußerliche Gewalt, keine Beschränkung und Hemmung seiner ursprünglichen Freiheit als Macht der Selbstbestimmung, sondern deren höchste Befähigung. Die Heiligung ist ja eben die Realisierung der formalen Willensfreiheit; in ihr erfüllt sich diese mit dem ihr bestimmten Inhalt und steigt so zur realen Freiheit empor. Je unabtrennlicher sein Wille an dem Guten haftet, desto freier und sein selbst mächtiger fühlt sich der Mensch.

Das Böse dagegen ist seinem Wesen nach das Fremde für ihn wie für alle Kreatur, eben weil sie als Kreatur ihr Sein von Gott hat. Es kann darum, wiewohl mit Freiheit in den Willen aufgenommen, doch nur Knechtschaft erzeugen\*); wer Sünde thut, sagt Christus Joh. 8, 34, der ist der Sünde Knecht, vgl. 2 Petr. 2, 19 \*\*); die Macht, der er sich hingiebt, nimmt ihn mit furchtbarem Ernst beim Wort: Von der formalen Freiheit zur realen führt nur ein Weg, der der Heiligung; alle Selbstentwicklung im Bösen ist zugleich eine fortgehende Selbst-

\*) Wenn Paulus Röm. 6, 16 f. auch von einer Knechtschaft der Gerechtigkeit redet, so geschieht es offenbar nur um des Parallelismus im Gegensatz willen, und was Paulus damit ausdrücken will, das ist die Konsequenz, mit der Jeder das Princip, dem er sich mit Entschiedenheit hingiebt, sei es das der Sünde oder das der Gerechtigkeit, nun auch im Leben und Thun befolgt.

\*\*\*) Augustinus im Enchir. c. 9 (XXX): libero arbitrio mal utens homo et se perdidit et ipsum.

verwickelung und das Ziel derselben ist die vollendete Unfreiheit. Das Böse bleibt demnach das wesentlich Fremde für den Menschen, wenn er gleich bei wachsender Verschlimmerung durch unterschiedene und beharrliche Hingebung an dasselbe diese Fremdsheit subjektiv für sein Gefühl aufzuheben vermag. Wie in der Krankheit des Leiblichen Organismus, das Erlöschen des Schmerzes, den die Störung verursacht, das Zeichnen ist, daß ihre Macht sich vollendet, daß die organische Kraft nicht mehr gegenwirkt, so hört der Mensch auf die Gewalt der Sünde schmerzhaft zu fühlen, wenn sie an keiner Schranke mehr in seinem Willen sich bricht. Aber gerade dann ist sie aufs Höchste gestiegen, und der Mensch muß diese despotische Gewalt der Sünde auch wenn ihm ihr Gegensatz gegen das Gute und Göttliche unmittelbar keinen Schmerz mehr macht, als eine solche empfinden, die ihn bald in die äußerste Enge eines dummen, halbtierischen Daseins treibt, bald zwischen widersprechenden Neigungen und Strebungen rastlos hin und her zerrt.

Aus diesen Bestimmungen ergibt sich ferner, was auch die Erfahrung bestätigt, daß die Entwicklung der Sünde im Menschen nicht minder als seine Heiligung an das Gesetz der Allmähligkeit gebunden ist. Wie furchtbar immer die Macht einer im vollern Sinne verursachenden Sünde sein mag, so kann doch eine einzige Willensentscheidung den Menschen in mehrere Gutes und Böses noch irgendwie mit einander streiten, nicht pöblich zum vollendeten Bösewicht machen. Rast gleich der Weg nach der Tiefe für das menschliche Geschlecht ungleich leichter und schneller zu seinem Ziele als der nach der Höhe, so durchläuft er doch auch seine bestimmten Stufen. Ja auch wenn der Mensch es ausdrücklich wollte, so vermöchte er doch eben so wenig diese Stufen zu überspringen als er selbst in der Gemeinschaft der erlösenden Gnade durch Einen Entschluß, Eine That der innern Hingebung ein vollkommen Heiliger zu werden ver-

mag. Wir können uns das Entsetzliche wohl denken — und es ist in der Wirklichkeit gewiß nichts weniger als unerhört —, daß Menschen, die schon bis auf einen gewissen Grad von heiligen Principien ergriffen waren, vielleicht durch öftere Rücksälle zur Verzweiflung getrieben in einem finstern Augenblicke den bestimmten Entschluß fassen sich lieber ganz dem Teufel über, wenn von diesem ihre Theorie nichts wissen will, der Sünde zu übergeben, daß sie sich von diesem Augenblicke an wie mit Gewalt in ein wildes, ruchloses Treiben stürzen. Aber diesem bösen Willen zum Trotz werden sie noch eine Zeitlang die Nachwirkungen des Bessern in ihrem Innern erfahren, bis dann die beharrliche Durchführung ihres Entschlusses allmählig die gänzliche Verhärtung herbeiführt.

Indessen ist es nicht so einfach bewandt mit diesem Verhalten und Fortschreiten im Bösen, daß es lediglich auf diesen innerlichen Momenten beruht. Nicht bloß sein eignes Innere, auch die Außenwelt hält den Menschen bei seinen Verirrungen fest; die Ergebnisse seiner Freiheit werden zu Fesseln für seine Freiheit; seine Wahl wird sein Schicksal. So legt die Lüge dem Sünder die Nothwendigkeit auf immer frecher zu lügen; der Haß erregt den Haß des Gehassten und entzündet sich an diesem immer heftiger. Wie oft verwickelt eine That, die nur als Schwäche und Übereilung erscheint, ihren Urheber, ohne seines Sträubens zu achten, in ein Labyrinth von Sünden! Den schwarzen Gedanken, kaum ausgesprochen, erhaschen tückische Mächte und weben aus ihm ein unsichtbares Netz, das den Willen ganz umklammert und wie mit untwiderstehlicher Gewalt zur Ausführung forttreibt; der Verführte geräth durch die Sünde in die Gewalt des Verführers, die dieser teuflisch zu benutzen weiß; nach dem ersten abgerndten Schritt ins Verbrechen schließt sich hinter dem Verlorenen die Pforte, er findet sich gezwungen Frevel mit Frevel zu decken, sündentsprossnen Werken durch

Sünden Kraft und Stärke zu beschaffen\*). Einem Stückweg zwar giebt es immer und von jedem Punkte aus; aber nur der vermag ihn zu finden, der bereit ist sich selbst, seine ganze irdische Existenz Preis zu geben, um seine Seele zu retten. — Es scheint nun hiernach oft bei äußern Umständen, von welchen die begangene böse That ergriffen wird, über die Entwicklung der Sünde im Menschen zu gebieten; so behauptet doch die Forderung der unermüdeten Stetigkeit auch so ihr Recht; befehlantigen kann die Gewalt der Umstände den Fortschritt des Verderbens, aber kein bestimmendes Prinzip bleibt die innere Hingebung des Willens für die Sünde; wo diese Hingebung mit den äußern Erfolgen jenen Gewalt nicht gleichen Schritt hält, da entsteht jenes oft vorkommende irrationale Verhältniß zwischen der erscheinenden Zurechnung eines Menschen und dem wirklichen Gehalt seines sittlichen Seelenzustandes.

Indem die protestantische Dogmatik das verschieden modifizierte Verhältniß, in welchem der Gesamtzustand des natürlichen Menschen zu der ihn beherrschenden Sünde steht, ins Auge faßt, unterscheidet sie in demselben verschiedene Stände des Verderbens. Als Urheber dieses Desotropus wird Baumgarten zu betrachten sein\*\*); bei den Dogmatikern

\*) Nach Racine's Ausdruck im dritten Aufzuge des Schaffpeare'schen Dramas, welches überhaupt diesen grauenvollen Zusammenhang, in dem der böse Gedanke, wenn ihn die Lust empfangen hat, zur That und diese wieder zur Mutter von einer Reihe gleicher Thaten wird; mit tiefster psychologischer Wahrheit schildert. Nicht minder wahr und ergreifend stellt diese fesselnde Gewalt der Sünde in gewöhnlicheren Verhältnissen des Lebens Odette's Großophta, ein in seinem ethisch-tragischen Kern zu wenig beachtetes Werk, an dem Geschick der Nichte dar.

\*\*\*) S. dessen evangelische Glaubenslehre B. 2, S. 579 f.



vor ihm findet er sich noch nicht. Der Baumgarten behandelt ihn in andern Sinne als die Späteren. Indem er den Gesamtzustand des Menschen außerhalb der Erbsünde als Stand der herrschenden Erbsünde faßt, unterscheidet er in demselben einen Stand der Sicherheit und einen Stand der Knechtschaft in engerer Bedeutung, nämlich der durch die Wirkung des Gesetzes dem Menschen zum Bewußtsein kommenden Sünden-Knechtschaft\*) — ganz Paulinisch, wie er denn auch bei der Bestimmung des ersten Standes Röm. 7, 5. 7—9 zum Grunde legt\*\*). Der lebende Gesichtspunkt ist dabei offenbar die Entwicklung des Menschen zum Ziele der Erlösung hin; das Gesetz, wie es die Knechtschaft im engeren Sinne wirkt, ist *καταγωγὴ εἰς Χριστόν*; den fändlichen Zustand in seiner allmäligen Steigerung und Vertiefung darzustellen; ist nicht die Absicht. Wie dagegen diese verschiedenen Stände des Verderbens besonders seit Reinhard\*\*\*) von unsern Dogmatikern zusammengestellt zu werden pflegen, liegt die Vorstellung einer allmäligen Steigerung der Sünde zum Grunde; diese Stände der Knechtschaft, der Sicherheit, der Heuchelei und der Verhärtung sind offenbar als die verschiedenen Stufen jener Entwicklung gedacht.

Um die Erkenntniß dieser Steigerung ist es auch uns hier zu thun. Wenn wir nun in jener Stufenfolge doch offen-

\*) Eben so die gewöhnlich Baumgarten zugeschriebene, aber nur unter seinem Präsidium vertheidigte Dissertation de propagatione et gradibus peccati originalis von Sigmann S. 54 f.

\*\*) Vgl. über den Paulinischen Lehrtropus von der zweifachen Knechtschaft des natürlichen Menschen Reanders Pf. der R. durch die Ap. S. 683 f. — Wenn Baumgarten den zweiten Stand nicht auf Röm. 7, 14 f. gründet, so scheint ihn nur die in unsrer ältern Theologie herkömmliche Auslegung dieses Abschnittes von dem Stande der Wiedergeborenen abzuhalten.

\*\*\*) Vgl. dessen Vorlesungen über die Dogm. S. 325 f. Etwas anders und zum Theil richtiger faßt die Folge noch Döderlein, Instit. theol. christ. II, p. 9 f.

der die Anrechtenschaft in dem oben bezeichneten eigentlichen Sinne nehmen müssen, worauf auch Heinhards Begriffbestimmung hinweist, so fällt zunächst auf, daß als das Letzte der Stand der Anrechtenschaft aufgestellt wird, während dieser doch in der wirklichen Entwicklung des menschlichen Lebens immer, wie es denn auch nicht anders sein kann, eine gewisse Sicherheit und Bewußtlosigkeit vorangeht, sodaß die Grundsätze unwillkürlich als eine eigne Stufe neben die drei andern zu stellen ist, da sie sich doch nur als eine besondere Eigenschaft fassen läßt, die der Stand der Anrechtenschaft in dem angegebenen Sinne, vornehmlich aber der Stand der Verhärtung an sich tragen kann, da jedoch auch hier keineswegs immer vorkommt. Richtiger läßt es hiernach diesen Stufengang so zu fassen: Die erste Stufe ist die der relativen Bewußtlosigkeit über den Gegensatz, in welchem der Gesamtzustand des eignen Lebens seinen herrschenden Principien nach mit dem göttlichen Willen steht. Diese Stufe muß so weit gefaßt werden, daß auf ihr, um die ersten Punkte zu bezeichnen, eben so die Urschuld, in welcher die wenig gereizte Selbstsucht noch wie im Schwanmer liegt, als die Rohheit, in welcher die Selbstsucht ziellos herrscht ohne andre als ganz vereinzelte Gegenwirkung des Gewissens, Platz findet. Die zweite Stufe ist die des erwachten Wirkens, den das natürliche Leben aus seinen Kräften nicht zu lösen vermag durch den Sieg des heiligen Principes, also der Anrechtenschaft in dem engeren Sinne, in welchem sie die andrertheil, daß die objektive Beschaffenheit des natürlichen Zustandes überhaupt in das Bewußtsein tritt. Die dritte Stufe wäre unter der Voraussetzung, daß die zweite nicht in das Gebiet der Erlösung übergeführt hat, die der Verhärtung, der aus Beharr-

\*) Status eorum, qui scientes meliora et probantes ita vi appetituum trahuntur, ut deteriora sequantur.

licher Nichtachtung des erwachten Gewissens entspringenden Unempfindlichkeit, nach Stumpfheit:

Man würde versucht sein zwischen die zweite und dritte Stufe, deren schroffer Unterschied einer Vermittlung zu bedürfen scheint, noch die Stufe der Taubheit (nach Apokal. 8, 18) zu stellen, welche den Zwiespalt dadurch zu lösen sucht, daß sie die Antriebe des heiligen Princips so weit abschwächt, bis sie nach ihrer Meinung mit einer etwas gemäßigten Herrschaft der selbstlichen Antiliebe sich vertragen. Es wäre dies die Stufe einer Kapitulation zwischen dem Heiligen und Unheiligen. Inwiefern so häufig unzeitlich dieser Zustand den Übergang bildet zwischen den Zuständen der Anechtlichkeit und der Verhärtung, so ist doch seine Bedeutung nicht eine so allgemeine und durchgreifende wie die jener andern Zustände. Ohne Zweifel entwickelt sich in vielen der Zustand der Verstockung nach den ersten stärkern Regungen des Gewissens, ohne daß die Taubheit als eine besondere Stufe dazwischen träte.

Was den eben berührten Begriff der Verstockung betrifft, in dessen biblischer Fassung besonders die Vorstellung der Unempfindlichkeit gegen die Mahnungen des Gewissens und Gottesbewußtseins hervortritt\*), so erhebt sich wider ihn ein doppeltes Bedenken. Man hat in Frage gestellt, ob dieser Zustand überhaupt vorkomme; ob sich ein so entschiedenes und beharrliches Widerstreben gegen die heilige Macht der Wahrheit denken lasse, daß daraus jener Zustand völliger Unempfindlichkeit entstehe\*\*). So viel ist diesem Einwurf sofort zuzugeben, daß keinesweges überall, wo die heilige Schrift von Verstockung spricht, in ihrem

\*) So wenigstens in *καρτερία*, während *αλιγύρωσις* mehr das hartnäckige Widerstreben ausdrückt, mithin von positiver Bedeutung ist.

\*\*) Auf diese Unendbarkeit gehen namentlich Schleiermachers In-  
sagen gegen den Begriff der Verstockung zurück, vgl. dessen Glaubenslehre  
B. 1, S. 458 f.

Sinne eine völlige Schrobenheit des sittlichen und religiösen Gefühls anzunehmen ist, sondern öfters nur ein solcher Grad von Unterdrückung desselben, daß durch ihn jede wirkliche und ständige Achtbarkeit auf jene Mängel und jedes Bewußtsein ihrer tiefen Bedeutung ausgeschlossen ist. Daß auch worunter aber diese Erstochtheit auch als vollendete vorkommen könnte, ist sich bei der Untersuchung über die Entstehung des heiligen Geistes ergeben.

Das zweite Bedenken betrifft die göttliche Wirksamkeit, auf welche von der heiligen Schrift gerade der Zustand der Verstockung öfters bezogen wird, besonders (Egeb. 17, 20; 18, 9, 12 u. a. St. Deuter. 2, 30; Jos. 11, 20; Joh. 12, 40) (nach Jes. 6, 9, 10). Röm. 9, 18, 11, 7. Es wenig nur die sonst gewöhnliche Ansicht diese göttliche Wirksamkeit in einem bloßen Gebrauchs zu verwandeln, als hätten die heiligen Schriftsteller damit eigentlich nur ein göttliches Zulassen andeuten wollen, vor einer unbefangenen Auslegung sich zu rechtfertigen vermögen, so muß doch andrerseits von einer solchen Auslegung, wenn sie entstehen anerkannt werden, daß es bei diesen Stellen ausdrücklich die Absicht der Schrift sei kann Gott zum wirklichen Uebel der menschlichen Sünden zu machen. Denn so gering dürfen wir von dem Geiste der Apostel doch nicht mehr denken, daß wir sie, und noch dazu theilweise in demselben Zusammenhang (Röm. 9—11), zwischen zwei Vorstellungen abwechseln lassen, von denen die eine die göttliche Verdichtung der Sünde sagt, die andre verneint. Vielmehr ist die Auslegung der Verfasser der heiligen Schrift so viel Vertrauen jedenfalls schuldig von der Voraussetzung eines mit sich übereinstimmenden Denkens auszugehen, also der Bedeutung nachzuforschen, in welcher das, was sie von der göttlichen Wirksamkeit in der Verstockung sagen, sich mit der ethisch-religiösen Grundanschauung der heiligen Schrift vermitteln läßt.

„Sündhaftigkeit“ man ist nach einer frühern Bemerkung (vgl. B. I, S. 535) daran zu erinnern, daß alle diese Stellen schon ein Begehrsein befehlen, in welchem der Zustand der Verstockung entsteht, mit Sünde und Schuld voraussetzen. Also von einem ursprünglichen Hervorbringen der Sünde ist hier keinesfalls die Rede, sondern nur von der Entwidlung und Betätigung eines schon vorhandenen verkehrten Principals. Aber wir haben schon gesehen, daß diese Entwidlung nicht bloß das Offenbarwerden und Erhöhen eines innerlich schon Daseienden, das Herwastreten schon fertiger Bestimmungen ist, sondern auch eine wirkliche Beschämung des Menschen, eine Steigerung seines Sündigseins in sich schließt und daß namentlich der Zustand der Verstockung eine neue Stufe desselben bildet. Daß nun diese Steigerung von Gott selbst bewirkt werden sollte, bleibt immer eine harte, mit dem göttlichen Willen, daß die Sünde überwunden werde, unverständliche Lehre. Eben deshalb läßt sich die Schwierigkeit auch nicht erledigen durch die Hinweisung auf das allgemeine Entwicklungsgezet, welchem die Sünde unterworfen ist und bezwinge dessen jede besondere Richtung und Stufe der Sünde, wenn sie durch eine Grundentscheidung gesetzt ist, sich zu behaupten strebt und den Willen bigdet, aus dem sie hervorgegangen. Denn hier gilt es nicht die Nothwendigkeit, daß die Sünde in den Gebieten, in denen sie einmal Wurzel gefaßt, auch ausreife und so ihre ungesunden vollständig offenbare, sondern um die Erhebung neuer Gebiete handelt es sich.

Daß bei der Verstockung an ein unmittelbares Wirken Gottes, wodurch er im menschlichen Herzen Unempfindlichkeit und Widerwillen gegen seine Mahnungen hervorbrächte, nicht zu denken ist, deutet die heilige Schrift selbst bestimmt genug an. Wenn Jes. 6, 10 — eine Stelle, auf welche mehrere neutestamentliche Ausprüche über die Verstockung zurückgehen — Jehodah zum Propheten sagt: Verstocke das Herz dieses Volkes, mache taub

seine Ohren und blind seine Augen; n. s. w., so ist dies offenbar nicht so gemeint, als werde der Prophet diesen Zustand unmittelbar und rein innerlich in den Gemüthern wirken, sondern der Sinn ist: der, daß wer durch seine Verkündigung: sie zu dieser Verkündigung: weihen werde. Und wenn Christus den Vater preist, daß er sein Evangelium den Weisen und Klugen verborgen und den Unmündigen offenbart habe, Matth. 11, 25, so will er damit jene Erfolglosigkeit seiner Predigt an den Weisen und Klugen nicht auf ein besonderes ihre Herzen beschließendes Wirken Gottes zurückführen, sondern er betrachtet sie als das natürliche Resultat des ihm vom Vater gegebenen Inhaltes seiner Verkündigung und ihres Verhältnisses zu dem äussern Zustande dieser Weisen. Das ist der Gegenstand dieses Preisens, daß es dem Vater gefallen seine Offenbarung in Christo in solcher Weise mitzutheilen, daß sie denen, die sich selbst weise dünken, verborgen bleibt, von den Unmündigen aber verstanden wird, vgl. 1 Kor. 1, 21 f. In Übereinstimmung hiermit haben wir die Verstockung einiger Menschen als ein Werk Gottes anzusehen, insofern sie unter Voraussetzung ihres sittlichen Zustandes das Ergebnis der geschichtlichen Führungen und Veranstaltungen Gottes ist.

Und hier ist wohl darauf zu merken, daß die heilige Schrift von göttlicher Verstockung nur redet in Beziehung auf göttliche Offenbarung, theils durch Moses, theils durch Christus. Hiermit enthüllt sich uns als der eigentliche Kern des Verstockungsbegriffes jene kritische Wirksamkeit der göttlichen Offenbarung, namentlich in Christo, auf welche wir schon einmal nach andern Aussprüchen der heiligen Schrift aufmerksam wurden. Es ist dies Gesetz, daß Niemand der ihm nahetretenden Offenbarung Gottes sich entziehen kann und es bliebe mit ihm wie zuvor, sondern die träge Abneigung, die er ihr entgegensetzt, steigert sich nothwendig zu positivem Haß und zu dumpfer Ver-

schlossenheit für das Heilige und Göttliche. Man ein Strahl dieses Lichtes getroffen, der kaum nicht, wie Viele gern möchten, in ruhiger Billigkeit und Gleichgültigkeit vorüber, sondern er wird, wenn er dem Lichte sich verschließt, zur Bitterkeit und zum Strahnen dagegen getrieben?). Das Mittel geistiger Heilung, dessen Wirksamkeit der Mensch in sich gefühllos zerstreut, verliert nun in Beziehung auf ihn nicht bloß seine segnende Kraft, sondern es wirkt sofort auf entgegengesetzte Weise. Christus selbst hat dies Geheiß ausgesprochen in jenem tiefen Wort: Wer da hat, dem wird gegeben, daß er die Fülle habe; wer aber nicht hat, von ihm wird auch genommen, was er hat, Matth. 13, 12.

Hieraus ergibt sich, daß in der Entwicklung der Verstockung der erste Anfang von der menschlichen Freiheit ausgeht, und daß die Nothwendigkeit, vermöge deren solche Menschen in der Verstockung fortschreiten und sich selbst zu Werkzeugen für die Ausführung göttlicher Zwecke durch den Gegensatz bereiten müssen, immer ein Zweites, an eine besondere Selbstverlehnung ihres Willens sich Anschließendes ist. Ganz so fast diesen Verlauf eine Stelle, die zwar nicht ausdrücklich, aber doch der Sache nach von der Verstockung handelt, 1 Petr. 2, 7. 8. Den Ungläubigen sei Christus ein Stein des Anstoßes und ein Fels des Ungernisses, welche sich rufen, indem sie dem Worte

\*) Vgl. Luthers hiermit im Wesentlichen übereinstimmende Auffassung der Verstockung, De servo arbitrio, ed. Seb. Schmid, p. 126 f. Doch legt Luther, um die Verstockung nicht bloß aus der äußern Rettung Gottes durch seine Offenbarungen, sondern auch aus einem Wirken Gottes im Innern des Menschen herborgehen zu lassen, mit jener Auffassung auf originale, aber gewiß nicht haltbare Weise eine gesteigerte Vorstellung vom göttlichen Concursum in Verbindung, welche fast an den spätern Occasionalismus erinnert, vgl. B. 1, S. 311. Dabei sagt er den Concursum als ein rapere, wogegen die spätere Lutherische Theologie mit besserem Recht von einem suavis Dei influxus sprach. Βλα ἐχθρόν θεῶν, ist ein schädes Wort des Clemens von Alexandria.

nicht glauben, wozu sie auch bestimmt sind. Sie sind, nach der vorliegenden Verknüpfung der Sätze, nicht etwa dazu bestimmt dem Worte nicht zu glauben, sondern insofern sie dem Worte nicht glauben, sind sie geneigt sich an ihm zu stoßen. Gott verschließt der Mensch sich selbst, dann wird er verschlossen. Es ist gewiß nicht absichtslos, daß in der Exodus Pharaos Verstockung zuerst als Selbstverstockung, dann als Verstockung durch Gott dargestellt wird \*), vgl. Ex. 7, 13. 22, 8; 13, 32 mit Ex. 9, 12, 10, 20, 27. In diesem Sinne haben die ältern Theologen die göttliche Verstockung immer als ein Gericht Gottes betrachtet.

Dies führt uns auf eine viel gebrauchte und viel beschränkte Vorstellung von verstockter, doch umfassender Bedeutung, auf die Vorstellung, daß Gott die Sünde der Menschen zuweilen durch Sünde strafe. Bekanntlich hat dies besonders Augustinus in sehr ausgedehntem Sinne behauptet, wie es denn auch später unter den Vertheidigern der unbedingten Gnadenwohl seine eifrigsten Vertreter gefunden hat \*\*). Die Schwierigkeit dieser Vorstellungweise, die gewiß nicht gering anzuschlagen ist, besteht

\*) Darauf macht Hengstenberg aufmerksam, Authentie des Pentateuchs B. 2, S. 462, wiewohl das Verhältniß, in welches er übrigens die Selbstverhärtung Pharaos zur Verhärtung durch Gott setzt, damit nicht zusammenstimmt.

\*\*\*) Ein merkwürdiges Extrem bildet hier die Meinung der Hättewästen, einer kleinen gegen Ende des 17ten Jahrhunderts in Holland entstandenen Partei, daß Gott die Menschen überhaupt gar nicht wegen ihrer Sünden, sondern durch ihre Sünden strafe. Man könnte versucht sein diese Meinung als Rehrseite zu Spinoza's: beatitudo non virtutis praemium, sed ipsa virtus, d. h. wie Sp. dieß versteht, als Zengnung der Vergeltung aufzufassen. Und dagegen mag auch nicht beweisend sein, daß diese Sekte auch von einem Zorne Gottes lehrte, der eben darauf beruhe, daß Gott in diesem Leben sein Dekret in Beziehung auf den Menschen noch nicht ausgeführt sehe; denn mit diesem göttlichen Zorne könnte es doch schwerlich Ernst sein.



zunächst darin, daß die Strafe ihrem Begriffe nach ein dem Menschen zugefügtes, von ihm Erhaltenes ist; während die Sünde etwas Selbstthätiges, doch die letzte Beziehung vom Willen ausgehendes, ist. Noch entschärft sich seiner Strafe und Sünde sich wechselseitig auszusprechen, wenn wir den bestimmten Begriff der Strafe näher ins Auge fassen. Sie hat wesentlich den Zweck das durch die Sünde verlegte Ansehen des Willensgesetzes zu behaupten. Zu diesem Zweck aber erscheint nichts ungeeignetes als das über den Übertreter verhängt wird dasjenige, wodurch er das Gesetz verlegt hat, noch weiter zu thun; denn dadurch wird die geschehene Verletzung ja nicht verneint, in der Mächtigkeit ihres das Gesetz verneinenden Strebes geöffnet, sondern vielmehr bejaht und vermehrt.

Und in der That, wenn die Strafe der Sünde durch Sünde eine thatsächliche Verneinung der Sünde, also eine innere Steigerung des Verderbens mit sich führt, so ließe sich die Vorstellung gegen den Vorwurf des internen Widerspruchs nicht retten. Jedenfalls, also, sie wird nur auf die Sünden, die wir oben als die verursachten bezeichnet haben, angewendet werden dürfen; denn eben als verursachte begründen diese eine solche innere Steigerung nicht; sondern sind mehr als die Offenbarung der schon vorhandenen Willensverletzungen anzusehen. Ist nun nicht zu verkennen, daß hier die Sünde, unmittelbar betrachtet, allerdings in irgend einem Grade, oft in der augenfälligsten Weise, als Sünden erscheint, so erlebte sich auch das zweite Bedenken insofern als die klägliche Gebundenheit, in welche die Verletzung des Gesetzes den Verletzenden versetzt, zugleich eine Reaktion der Weltordnung gegen die Sünde, eine thatsächliche Darstellung jener Verletzung in ihrem Unrecht (in ihrem Nichtseinsollen), eine Bestätigung des Gesetzes in seiner alleinigen Wahrheit und Gültigkeit ist:

Freilich vermag sich dabei die Relativität nicht zu ver-

bergen, die an dieser Betrachtung tugend welcher Sünde als Strafe der Sünde intus haften. Es ist eben nur die eine Seite solcher Sünde, welche sie auffaßt, diejenige, nach welcher sie für sich genommen von einem in der Vergänglichkeit liegenden Moment abhängig, in sich von ihr selbst verschiedene Willensthat begründet ist, während ihr nach der andern Seite diese Willensthat unmittelbar gegenwärtig ist und in ihr selbst sich fortsetzt, worauf es beruht, daß Letztere den Charakter der Sünde nicht verliert. Natürl. wird jene Betrachtungsweise solcher Sünde sich besonders da geltend machen, wo Letztere in ihrer unmittelbaren Erscheinungsform als tiefe Schmach des Menschen, als Herabwürdigung desselben zu einem ganz der sinnlichen Begierde verlaufenen Dasein sich darstellt, oder wo die Sünde selbst im Augenblick ihrer Begehung dem Menschen nichts weniger als Lust gewährt und es wie ein Wahnstun, wie eine fürchterliche Bezauberung erscheint, was ihn an sie fesselt. Die Unruhe und die Unlust sind es hier, die der Sünde zugleich die Gepläge der Strafe aufdrücken. Und eben jener erste Gesichtspunkt ist es, aus welchem Paulus Röm. 1, 24 f. besonders die Strenge der ausgearbeiteten Lust im heidnischen Leben (das *ἀτιμώτερον* *τὸν οὐρανὸν ἀπορώσας*, R. 24, die *κατὰ ἀτιμίαν*, R. 26), ohne ihre sittliche Zurechnung im Geringsten aufheben zu wollen, vgl. R. 32, als eine von Gott verhängte Strafe für die Abwendung von ihm im Götterdienste darstellt. Sie sind Resultate des Entwicklungsgesetzes, unter welches das Böse gestellt ist, und dieß Entwicklungsgesetz ist auch Gottes Gesetz. Etwas anders ist es mit 2 Thessal. 2, 11. 12 bewandt. Allerdings erkennt es Paulus als Strafe derer, die aus Lust an der Ungerechtigkeit der Wahrheit des Evangeliums beharrlich den Ständen verweigern, daß sie, von mächtiger Verführung verleitet, der Lüge Glauben schenken. Aber die göttliche Kausalität bei dieser fortschreitenden Verstrickung der Bösen in ihre Sünde faßt er hier

nur als eine von außen veranlassende, reizende. Durch die göttliche Leitung der geschichtlichen Entwicklung; wird er Gegenstand des Bösen gedrängt sein innerer Prinzip zu immer größerer Entschiedenheit zu folgen und alle ihm dienlichen Kräfte immer fester zusammenzufassen, so daß am Ende jener Entwicklung die Lüge (vgl. B. 4) und die Verführung mit einer Macht (ἐπινοία: αἰετός) hervortreten, welcher die der Wahrheit schon entfremdeten Gemüther nicht widerstehen werden\*).

Daß an den Thatünden verschiedene Grade der Verschuldung hatten, davon hat schon eine frühere Betrachtung uns überzeugt\*\*). Natürlich gilt dasselbe von dem entsprechenden Zustandsünden, in denen das bestimmende Element der Thatünde als beherrschende Gesinnung, und erworbene Fertigkeit, als böser Hang, und als Haster erscheint. In Beziehung auf beide Formen der Sünde ist es besonders die Einteilung in Todsünden und läßliche Sünden, durch welche die Kirche schon frühzeitig den Gradunterschied der Verschuldung ausdrückte.

Wenn nun die Reformatoren und nach ihrem Vorgange unsere Ältern Dogmatiker die Ansicht, daß es ihrer Natur nach läßliche, d. h. des ewigen Todes nicht würdige Sünden gebe, entschieden verwarfen, so scheint damit in der That die ganze Einteilung verworfen zu sein. Zwar wollten sie dieselbe, indem sie sie für das allgemeine Gebiet ablehnten, für das Lebensgebiet der Begnadigten festhalten\*\*\*) und unterschieden hier zwi-

\*) Vgl. auch B. 2, S. 567 f. die Beurtheilung der Vorstellung, daß die allgemeine Verderbtheit der menschlichen Natur in allen natürlichen Nachkommen Adams mit jedem Sündenfall durch einen positiven Straffact Gottes zusammenhänge.

\*\*) Vgl. B. 1, S. 270 f. und die Bemerkungen über diesen Gradunterschied in Schaffs Schrift über die Sünde wider den h. Geist (1841) S. 87 f.

\*\*\*) Doch drückt sich Calvin, ineth. christ. relig. I. III, c. IV, §. 28,

schen solchen Sünden, die den Gnadenstand aufheben — *pecc. mortalia* —, und solchen, die ihn nicht aufheben — *pecc. venialia*. Da indessen doch auch letztere ihrer Natur nach Tod-sünden sein sollen, so läßt sich ihre Bestimmung als Erlass-sünden doch nur so verstehen, daß sie durch den Glauben, als das subjektive Princip des Gnadenstandes dem wirklichen Erfolge nach Vergebung finden. Dem wirklichen Erfolge nach finden aber auch die erstern Vergebung, insofern der Glaube, der durch sie unterdrückt werden soll, aber doch nicht auf un-wiederherstellbare Weise, sich aus dieser Unterdrückung wieder erhebt\*). Gehen wir von dieser Möglichkeit aus, so würden sich *peccatum mortale* und *p. veniale* als verschiedene Arten der Sünde auf logisch richtige Weise einander nur gegenüber stellen lassen, wenn unter erstern die schlechthin unverzeihliche und darum auch dem wirklichen Erfolge nach nie verzeihene Sünde, die Lästerung des heiligen Geistes verstanden werden müßte. Ist es aber damit keinesweges so gemeint, vielmehr von dieser Sünde zunächst ab-zusehen, so werden alle Sünden des Erlöseten Weibes zugleich sein, Tod- und Erlass-sünden, nur in verschiedener Be-zie-hung, Ersteres in Rücksicht auf ihren Werth an sich, das Zweite in Rücksicht auf die überwindende Wirksamkeit der göttlichen Gnade in ihm. Dasselbe wird nun auch von allen Sünden des natürlichen Menschen gelten, insofern sie ja doch alle durch die Vergebung aufgehoben werden können. Da jedoch jene überwindende Wirksamkeit der Gnade noch nicht das wirkliche Princip seines Gesamtzustandes ist, so werden sich wie ihrer objektiven Natur nach so auch in Rücksicht auf den Lebenszusammenhang, in dem sie *actu* stehen, die Sünden des natürlichen Menschen

---

über diesen Unterschied so aus, daß er den Gebrauch desselben ohne Ein-schränkung abzulehnen scheint.

\*) Vergleiche Schleiermachers Bemerkungen, Glaubenslehre B. 1, S. 454 f.

künftiglich als Todsünden betrachten lassen. Allein dasselbe er- giebt sich dann sofort auch für Sünden des Wiedergeborenen von solcher Schwere, daß, wo sie vorkommen, die Wirksamkeit der Gnade nach der Lutherischen Dogmatik unmittelbar aufhört das Princip seines Lebens zu sein. Nichtin hatte diese Dogmatik unter ihren Voraussetzungen doch nicht so Unrecht, als es auf den ersten Blick scheinen mag, Tod- und Erlasssünden als ver- schiedne Arten zu betrachten.

Indessen scheint bei der kategorischen Behauptung, daß jede Sünde an sich des ewigen Todes schuldig mache, ein Mißver- ständniß obzuwalten, wie es denn auch sehr schwer sein dürfte sie mit Matth. 5, 21. 22 in Übereinstimmung zu bringen. Die allgemeine Beschaffenheit des natürlichen Lebens ist eine solche, welche des ewigen Todes würdig ist. Ihr transcendentaler Grund ist eine wirkliche Todsünde als Verschuldung jeder einzelnen Person, vermöge deren sie nicht den geringsten Anspruch an göttliche Gaben und Güter mit in das irdische Leben bringt, sondern nach dem Princip der Gerechtigkeit für sich genommen nur der Strafe würdig ist. Doch daß jede einzelne Sünde für sich betrachtet, auch die kleinste Übereilung oder Unachtsamkeit, möge durch die Umstände ihre Schuld noch so sehr gemildert sein, den Menschen der ewigen Verdammniß schuldig mache, das ist eben nur eine abstrakte Konsequenz der Schule, welche im Leben, im Gewissen auch des ernstern Christen gar keine Wurzel hat und welche, wenn sie in denselben Wurzel faßte, nur dazu führen würde darin die Gradunterschiede der durch die einzelnen Sünden entstehenden Schuld zur Bedeutungslosigkeit herabzusetzen und so das Grauen vor den bewußten Freveln gegen die heiligsten Ordnungen Gottes zu schwächen. Aber jenes Urtheil, wiewohl es ausdrücklich auf die einzelne Sünde als solche geht, kann auch eben nur entstehen, insofern von der einzelnen Ver- sündigung abgesehen wird und der Blick sich auf den sittlichen

Gesamtaufstand richtet, an dessen Beschaffenheit, wie sie uns anderweitig bekannt ist, uns auch die geringste Versündigung erinnert. Der Fehler, der dann in dieser Betrachtungsweise liegt, ist die Einseitigkeit des Gradunterschied der Schuld eben nur an den jedesmaligen Gesamtaufstand des Menschen zu knüpfen und mithin die Thatünden nach ihrer vollen Bestimmtheit, so weit sie überhaupt dem Sündeladen angehören, lediglich als Produkte des schon gewordenen Zustandes anzusehen. (vgl. B. 1, S. 271).

Hiernach nun scheint sich unser Endurtheil über den Werth der obigen Unterscheidung sogar noch günstiger zu stellen als das der altprotestantischen Theologie, insofern wir keinen Grund haben dieselbe, wenn sie für die Sünden im Stande des Nichterbornen gelten soll, nicht auch auf die des natürlichen Menschen anzuwenden. Indessen steht der Brauchbarkeit dieser Eintheilung doch ganz allgemein entgegen, daß die Merkmale beider Arten schon an sich zu fließender Natur sind und zu sehr durch Maaß Mehr oder Weniger bestimmt werden, als daß sich wirklich eine scharfe Unterscheidung der Arten darauf gründen ließe. Ja auch dieses wird sich nicht leugnen lassen, daß eine und dieselbe Versündigung für den Einen eine leichtere, für den Andern eine schwerere Schuld mit sich führen kann, z. B. wenn der Letztere sich als einen Solchen kennt, welchem diese scheinbar unbedeutende Verfehlung sehr gefährlich ist wegen ihres innern Zusammenhanges mit schlimmeren Gebrechen. So ist denn auch die Schriftstelle, von der jene Unterscheidung ausgeht, 1 Joh. 5, 16, 17, gar nicht geeignet ihr zur Grundlage zu dienen. Die Sünde, von der dort die Rede ist, hat keinesweges diesen weiten und unbestimmt begrenzten Umtreis wie die Todsünden in der kirchlichen Festsetzung; ihre eigenthümliche Natur muß es erklären und erklärt es vollkommen, warum Johannes sie durch den Namen: *ἀμαρτία πρὸς θάνατον*, auszeichnet und keine Fürbitte in der

Gemeinde Christi für sie ordnen will; es ist der heiligste Abfall von Christo\*).

Andrerseits aber können wir nach dem eben Bemerkten allerdings nicht zugeben, daß der Gradunterschied bei an den Thatünden Haftenden Verschuldung in dem verschiedenen Werth der Behaltenden Zustände ihrer Urheber aufgelöst werde, sondern wir müssen jenen Unterschied theils nach dem objektiven Charakter der Verschuldung theils nach der Art ihrer innern Genesis bestimmen, mag die Übertretung nun im Stande des natürlichen Verderbens oder im Stande der Gnade, im letztern Falle bei höherer Steigerung so, daß sie eine durchgreifende Störung desselben mit sich führt, begangen sein. Nach der objektiven Seite ist diejenige Verschuldung die größere, in welcher die Selbstsucht, das Princip der Sünde, mit gesteigerter Energie sich behätigt. Da aber behätigt sich die Selbstsucht mit gesteigerter Energie, wo die Sünde die sittlichen Ordnungen von der fundamentalsten Bedeutung oder selbst das Höchste, allbeherrschende Princip bestimmt angreift. Nach der subjektiven Seite ist diejenige Verschuldung die größere, die mit dem deutlicheren Bewußtsein von ihrer Verwerflichkeit und mit dem entschiedeneren Willen sich daran nicht zu kehren zu Stande kommt\*\*). Erwägen wir aber, daß, wo der Wille zur Sünde sich durch das ausdrückliche Entgegentreten des sittlichen Verbotes im Bewußtsein nicht führen läßt, da eben auch die Selbstsucht eine verhältnißmäßig größere Energie offenbart, so sehen wir die subjektive Bestimmung jenes

\*) Vgl. die gründliche Auslegung dieses Ausspruches in Büchers Kommentar zu den Briefen des Johannes S. 306 f.

\*\*\*) Was nach dem allgemeinen sittlichen Urtheil bei der Bestimmung dieses Gradunterschiedes etwa noch sonst besonders in Betracht kommt, die verschiedene Größe der Versuchung und der Unterschied zwischen der bloß angefangenen und der zur Vollendung gefährten Verschuldung, wird sich auf das eine oder das andere dieser beiden Momente zurückführen lassen.

Gradunterschiedes in die objektive Bestimmung zurückzuführen. Der Gesamtzustand des Handelnden hat auf die Beurtheilung dieses Unterschiedes nur soweit Einfluß, als er zu der Erwartung berechtigt oder nicht berechtigt, daß er sich seines Thuns als eines dem sittlichen Gesetz widerstrebenden bewußt gewesen sein werde. Doch verliert dieses zweite, subjektive Moment und insoweit auch dieser Einfluß da seine Bedeutung, wo das sittliche Bewußtsein durch eigne frühere Verschuldungen gekünstelt unterdrückt ist.

Das N. T. kennt eine Sünde, welche es als die schlechteste und unzählige bezeichnet, die Äußerung des heiligen Geistes, Matth. 12, 31. 32. vgl. Luc. 12, 10. Marc. 3, 28. 29. Da diesem schweren und beziehungsreichen Begriff, dessen Behauptung in der Regel ein Prädicat ist für das Verständnis der wahren Natur des Bösen, neuerlich eine einsichtige und sorgfältige Bearbeitung zu Theil geworden ist; mit deren Resultaten wir uns in den wesentlichsten Punkten einverstanden finden\*), so brauchen wir um so weniger in die ganze Breite dieser besonders nach ihren biblisch-theologischen Grundlagen vielfach verzweigten Untersuchung einzugehen, sondern können uns auf Evidenzierung der allgemeinen Bestimmungen beschränken.

Daß Christus die Äußerung des heiligen Geistes als eine einzelne Thatkunde betrachtet, ist nach der Beschaffenheit der von ihm gewählten Ausdrücke *ὅς ὁ ἀνελκν (ἀλογος) κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἀγίου* außer Zweifel. Aber damit ist nicht aus-

\*) S. die S. 589 angeführte Schrift von Phil. Schaff über d. S. w. d. h. G., womit die eindringenden Bemerkungen von Tholud „über die Natur der Sünde wider den heiligen Geist“, theol. Stud. u. Krit. 1836, Q. 2, S. 401 f. (auch im zweiten B. seiner neuesten Schriften abgedruckt) und von Riggs im System der christlichen Lehre S. 300 f. zu vergleichen sind, ferner die Abhandlungen von Grashof, St. u. Kr. 1833, Q. 4, S. 935 f., von Gurlitt a. a. O. 1834, Q. 3, S. 599 und die Schrift von Alex. von Öttingen de peccato in Spiritum Sanctum 1856.



geschlossen, sondern vielmehr eingeschlossen, daß sie nur vor-  
 kommen kann als der äußerste Gipfelpunkt einer durch viele Stufen  
 fortschreitenden verkehrten Entwicklung des Menschen, einer zu-  
 nehmenden Entartung seines sittlichen Gesamtzustandes. Wenn  
 es richtig ist mit Olshausen den Ausdruck Christi nur als  
 eine Warnung der Pharisäer vor diesem Gipfel, von welchem  
 kein Rückweg mehr ist, aufzufassen, so hat Christus selbst auf  
 jenes Verhältniß desselben zu einer vorbereitenden Entwicklung  
 deutlich hingewiesen. Mithin fordert die Thatsünde, welche den  
 heiligen Geist lästert, einen bestimmten Zustand des Thäters;  
 es ist der Zustand der gänzlichen Verstockung. Wenn Einer, der  
 noch nicht auf dieser Stufe steht, sondern noch auf der irgend  
 welches sittlichen Zwiespaltes und Kampfes, in einem fürchtbaren  
 Augenblick der Verzweiflung auch den bestimmten Entschluß faßt  
 den heiligen Geist zu lästern, er könnte es nicht sofort vollbrin-  
 gen. Denn ein bloß äußeres Thun ist diese Sünde doch nicht,  
 als könnte man durch die geheime Magie gewisser Worte, die  
 doch nicht aus der Tiefe des Herzens hervorquillen, das schlecht-  
 hin Schlimmste begehen und sich dem ewigen Verderben rettungs-  
 los Preis geben.

Ferner wird die Lästerung des heiligen Geistes von Christo  
 nicht etwa als eine besondere Art unverzeihlicher Sünden bezeich-  
 net, sondern als die allein unverzeihliche Sünde im aus-  
 drücklichen Unterschiede von allen übrigen (*πάντα ὀμάρτια καὶ  
 βλασφημία ἀφεθήσεται τοῖς ἀνθρώποις*). Wir schließen vorläufig  
 nur soviel daraus, daß die Steigerung der Sünde im Menschen  
 nicht etwa in verschiedenen Richtungen an verschiedenen Spitzen  
 anlangt, so daß die Sünde wider den heiligen Geist nur einer  
 unter diesen Höhepunkten wäre. Vielmehr muß die sündliche  
 Entwicklung, wenn sie nicht durch die Erlösung umgebogen wird,  
 sich überall in der Lästerung des heiligen Geistes  
 vollenden.

Was ist nun das Wesentliche dieser Sünde? Wir können hier die mächtigsten Bestimmungen an dem menschlich im eigentümlicher Weise vertretenen Gegensatz anknüpfen. Im Widerspruch mit der sonst herrschenden Ansicht, der wesentliches Merkmal der Lästerung des heiligen Geistes Hgß und Feindschaft wider ihn und seine Wirksamkeit war, hat Gurlitt mit Gewandtheit die Auffassung dieser Sünde als verachtender Gleichgültigkeit gegen alles Gute und Heilige vertheidigt\*). Darin besteht sie ihm, daß man Alles, was Offenbarung des heiligen Geistes in Wort und Leben ist, für aberwizige Thorheit achtet, weil man eben mit der Realität des Guten überhaupt auch die Existenz des heiligen Geistes, der das Gute schafft, für ein Ainding hält.

Fassen wir diese verachtende Gleichgültigkeit nur relativ, so kommt sie, wenn wir sie auch mit Gurlitt von der noch ungeweckten sittlichen Rohheit wohl unterscheiden, im Leben gar nicht selten vor als das Bemühen tief gesunkener Weltkinder sich zu überreden, daß alle religiöse und sittliche Wahrheit nur eine politische Erfindung der Klugen oder eine leere Einbildung der Schwachen sei. Insofern jedoch dieses Bemühen nicht ganz gelingt, will auch Gurlitt solche Menschen nicht als Lasterer des heiligen Geistes betrachtet wissen. Muß demnach jene Gleichgültigkeit absolut genommen werden, so ist dagegen zu sagen, daß sie als solche nicht möglich ist. Wohl übt die Verlehrung des Willens einen verfinsternden und verunreinigenden Einfluß auch auf die Erkenntniß; aber das Bewußtsein einer allgemeingültigen praktischen Wahrheit im menschlichen Geiste mit der Wurzel auszurotten vermag sie nimmermehr. Sie vermag es nicht im irdischen Leben; sie vermag es noch weniger im nachirdischen Dasein, wo der geschaffene Geist diese Wahrheit, er mag

\*) N. o. D. S. 609.

wollen ober nicht, als den Inhalt des Willens, in welchem seine und aller Wesen Existenz gegründet ist, erkennen wird.

Eben darum aber weil die Verfehrung des Willens dieß gar nicht vermag, — um einem leicht voranzusehenden Einwurfe zu begegnen — kann diese Erkenntniß durchaus nicht als ein Rest sittlicher Güte betrachtet werden. Es ist hier in Beziehung auf die Existenz des Sittlichen im Menschen wohl zu unterscheiden zwischen dem, was von dem Willen des Menschen durchaus unabhängig und was irgendwie durch denselben bedingt ist. Von letzterer Art ist das sittliche Gefühl, von ersterer die Erkenntniß des sittlichen Gesetzes in seinen Grundzügen, das Bewußtsein von demselben als einer allgemeinen Norm des menschlichen Willens; wie denn auch der ruchloseste Böfewicht, der für sich selbst durch das Gesetz schlechterdings nicht gebunden sein will, es sofort als ein Unrecht, als ein Nichtseinsollendes erkennt, wenn sein Eigenthum oder Leben von einem Andern willkürlich angetastet wird. Daß der Mensch noch irgend ein Wohlgefallen hat an dem Inhalt des Gesetzes in der Beziehung desselben auf ihn selbst, daß also auch der Wunsch ihm in seinem eignen Leben zu entsprechen in ihm nicht gänzlich erloschen ist, das ist von der sittlichen Beschaffenheit seines Willens, von einer wenn auch noch so leisen Neigung desselben zum Guten durchaus nicht abzutrennen und drückt somit eine Schranke seiner subjektiven Verderbniß aus; daß er sich jenes Inhalts, sowie er ihm in seinen einfachen Grundzügen entgegentritt, als einer Thatsache der Weltordnung unmittelbar bewußt wird, ist etwas völlig Unwillkürliches, ein Gehaltenwerden des Menschen von der starken Hand seines Schöpfers auch im heftigsten Widerstreben.

Wäre dagegen nach der obigen Vorstellung der Gipfel der Sünde die gänzliche Gleichgültigkeit gegen das sittliche Gesetz, also das völlige Verschwinden jedes Verhältnisses zu ihm, so

wärde, wie richtig bemerkt worden ist\*), die Sünde in ihrer höchsten Steigerung die sittliche Natur des Menschen zerstören. Eben damit aber würde sie zugleich sich selbst zerstören und so durch ihre eigene Potenzierung die Existenz des Menschen von der Sünde werden; nicht als wäre das ungehörnte Streben der Selbstsucht nicht schon an sich und vor dem Bewußtsein des Gesetzes böse, sondern weil mit jener Verfühlung die geistige Persönlichkeit überhaupt untergegangen und die wilde Tier der Selbstsucht dann nur noch das Wüthen eines reißenden Thieres sein würde.

Auch müssen wir bei der Betrachtung der Sünde gegen den heiligen Geist immer fest im Auge behalten, daß sie einen höheren Entwicklungsgrad des sittlichen Bewußtseins und, weil dasselbe sich eben nicht höher zu entwickeln vermag, ohne auf die Religion als seinen tiefsten Grund zurückzugehen, auch des religiösen Bewußtseins zu ihrer Voraussetzung hat. Sie setzt ihn allerdings nur insofern voraus, als er früher einmal in dem inneren Leben des Subjektes dagewesen sein muß; ist er aber einmal dagewesen, so läßt er auch auf die ganze folgende Entwicklung, wie tief sie von ihm wieder herabfallen mag, einen bedingenden Einfluß und macht kräftigere Sünden, eine intensivere Bosheit und eine vollere Zurechnung möglich als ohne ihn stattfinden würde\*\*). Die sittliche Rohheit als solche ist vor der Sünde gegen den heiligen Geist völlig sicher. Um den Menschen zu ihrer Begehung fähig zu machen, muß das Böse in ihm durch einen Proceß der Verinnerlichung und Vergeistigung, in welchem sein Princip von dem Bewußtsein immer schärfer und reiner erfaßt

\*) Vgl. Schaff a. a. D. S. 84. 85.

\*\*\*) Vgl. die Bemerkungen Tholucks in der angeführten Abhandlung S. 409 und im Kommentar zum Br. an die Hebr. S. 264 und 368 (dritte Ausg.).

wird hindurchgegangen sein. Die Lästerung des heiligen Geistes ist wie die höchste so die spirituellste Sünde. Diese Erinnerung aber kann das Böse vermöge seiner Abhängigkeit vom Guten als Gegensatz desselben und nach den allgemeinen Bedingungen, unter die die sündliche Entwicklung des Menschen gestellt ist, eben nur da gewinnen, wo ihm eine tiefere Verklärung des innern Sehens mit dem Guten vorangegangen ist.

Wir finden uns demnach nicht berechtigt von der Grundbestimmung, in der Ältern Auffassung der Sünde wider den heiligen Geist abzugehen. Das Wesen dieser Sünde ist der Haß wider das erkannte Göttliche. Die Lästerung des heiligen Geistes ist Äußerung dieses Hasses und sie ist es in viel durchgreifendem Sinne, als es wohl auf den ersten Blick scheinen mag. Wer überhaupt die Höhepunkte menschlicher Verderbens in ihren geistigen Formen mit einiger Aufmerksamkeit beobachtet hat, dem wird die merkwürdige Erscheinung nicht entgangen sein, wie diejenigen, welche solche Höhepunkte erreicht haben, ihr Widerwille gegen das, was heilig ist und göttlich, nicht ruhen läßt, sondern wie mit unwiderstehlicher Gewalt treibt sie sich durch Schmähungen Luft zu machen, wie es ihnen eine grauenvolle Befriedigung gewährt die entsetzlichsten Lästerungen auszusprechen.

Das innere Motiv dieses Hasses ist die Selbstheit, die sich nicht beugen will; die Selbstheit haßt Gott und sein heiliges Gesetz, weil es die Schranke ihrer Willkür ist, worin sie sich unablässig als absolute zu sehen strebt, weil es die Grundforderung des göttlichen Willens ist, daß sie sich ihm unterordne. Und eben dartin liegt die reine Entschiedenheit dieses Gegensatzes, daß die Selbstheit sich seiner völlig bewußt ist und doch auf ihm beharrt. Sie allein will gelten; nun ist aber eine heilige, an sich gültige und den Menschen schlechthin verpflichtende Wahrheit, die ihr überall im Wege steht; darum möchte sie dieß ihr

durchaus Widerwärtige, wenn sie könnte, gänzlich detraciren und bekämpft seine Macht auf Erden soviel sie kann.

Indem so der böse Wille sich sein eigenes Princip in der Form eines allgemeinen Grundsatzes zum Bewußtsein dringt, verwickelt er sich natürlich in den Widerspruch das Gute in der entschärfendsten Verneinung zugleich bejahen zu müssen. Um den Kampf nur beginnen zu können, muß er sich selbst als das Rechte, Lichtige, des freien Menschen Würdige geltend machen, seinen Gegensatz aber, jener unvertilgbaren Ahnung von dessen allgemeiner Gültigkeit zum Troß, als das Nichtseinsollende, etwa als das Schwächliche, Feige, Unfreie bezeichnen \*). Die Sünde wider den heiligen Geist ist nothwendig zugleich die freche Sophistik.

Aus diesen Bemerkungen ergibt sich nun auch, daß es in der That nur eine andre Seite derselben Sünde ist, welche Paulus im Auge hat, wenn er 2 Thess. 2, 3 4. den Gipfel des Bösen in der Entwicklung der Menschheit als die Selbstvergötterung des vollendeten Egoismus darstellt. Ist der Mensch der Sünde, der Verächter alles Gesetzes (ὁ ἀνομος B. 8) in seiner unbändigen Selbsterhebung genöthigt, um seine Rüge (denn daß er sich mit wirklicher Überzeugung für Gott hielt, wird Niemand annehmen) zu behaupten, sich allem Göttlichen und Heiligen zu widersetzen, B. 3, es planmäßig zu befehlen, so ist er nothwendig zugleich der Kästerer des heiligen Geistes. Eben damit aber signalisirt er sich als Sohn des Verderbens schlechthin, B. 3, als den, der sich dem Verderben unwiderbringlich übergeben hat.

\*) In mancher Beziehung bietet hier lehrreiche Vergleichungspunkte dar die Charakteristik des Teufels und seiner Maginnen, welche Erhard in seiner sogenannten „Apologie des Teufels“ (Nietzhammers philol. Journal B. 1, S. 2, S. 105 f.) entwirft.

Bedingung ist diese höchste Steigerung der Sünde, die Lästerung des Geistes, durch die höchste Offenbarung Gottes; erst durch Christum und die von ihm ausgehende Wirksamkeit des heiligen Geistes ist jene möglich geworden.

Einige ältere lutherische Theologen geben dieser Abhängigkeit der Sünde gegen den heiligen Geist von der Offenbarung Gottes in Christo die positivste Bedeutung, indem sie zur Voraussetzung derselben geradezu die Wiedergeburt machen\*). Die meisten aber sehen sich dieses Erforderniß bestimmt aufzustellen und bleiben bei der Erkenntniß der evangelischen Wahrheit durch die Erleuchtung des heiligen Geistes als Bedingung jener Sünde stehen.\*\*). Aber wie diese Erleuchtung von der Wiedergeburt gar nicht real zu trennen ist, so drängt die Art, wie die Letztern im Einverständnis mit den Erstern den Begriff der Sünde wider den heiligen Geist biblisch begründen, sie doch wieder ganz auf jene Seite hinüber. Fast einmüthig betrachten die ältern, Dogmatiker Hebr. 6, 3—6 (womit zu vgl. Hebr. 10, 26—31) als eins der Hauptzeugnisse für das Wesen jener Sünde. Und in der That läßt sich kaum zweifeln, daß dem Verfasser des Briefes bei dieser Stelle derselbe Frevel vorgeschwebt hat, welchen Christus als die Lästerung des heiligen Geistes bezeichnet. Aber eben so wenig lassen seine Ausdrücke uns darüber in Ungewißheit, daß er Solche im Auge hat, die der Erlösung in Christo durch die Wiedergeburt wirklich theilhaftig geworden sind (*γινωσκόμενος τῆς σωτηρίας τῆς ἐκου-*

\*) Gutter, Loc. comm. — de pecc. in Sp. S. p. 367. 368. Quenstedt a. a. O. sect. 1, th. 96; sect. 2, qu. 16, die den Satz ausführt: Nobis probabilior videtur eorum sententia, qui solis vere renatis, iustificatis et renovatis pecc. in Sp. S. adscribunt. Baumgarten, Evang. Glaubenslehre B. 2, S. 618. 619.

\*\*) J. B. Gerhard a. a. O. de pecc. actual. c. 24, §. 109. Baier a. a. O. P. II, c. 3, §. 24. Adnig, Theol. posit. P. II, §. 158. Buddeus, l. III, c. 2, §. 34.

πάντες καὶ ἀκόσμως γεννηθέντες πνεύματος ἁγίου καὶ —  
γενναμένοις ὀνόματι μίλλετος αἰῶνος). — Niemals werden die  
Ausleger hier an nur oberflächlich Angeregte gedacht haben,  
wenn nicht dogmatische Bedenkliehkeiten sie dazu verleitet hätten?).

Es liegt ein tiefer Sinn in diesem Passat, welches nur  
den Widergeborenen zum Subjekt der Sünde gegen den h. Geist  
macht. Nur das höchste religiöse Bewußtsein soll die schwerste  
Verständigung zu begehren im Stande sein; dieses höchste Be-  
wußtsein kann aber nur der haben, der die wahrhaftige Gemein-  
schaft mit Gott aus eigener Erfahrung kennt. An dem h. Geist  
als solchem vermag nur der zu freveln, der selbst schon seiner  
Wirksamkeit theilhaftig geworden war. Dabei liegen freilich Be-  
griffe von dem Wesen und den Bedingungen des Bösen zum  
Grunde, die nichts gemein haben mit den jetzt unter uns um-  
laufenden Ansichten, denn das Böse nur Schwäche und Mangel  
an Entwicklung, das nothwendige negative Moment im Werden  
des Guten und dgl. ist. — Dennoch beruht diese Forderung der  
Wiedergeburt auf Überspannung eines an sich richtigen Princips.  
Welches die Bedingung dieser furchtbaren Verständigung auf  
der objektiven Seite ist, wurde schon oben bemerkt; im Subjekt  
kann es wohl nur überhaupt ein tieferer Eindruck sein, den  
dasselbe früher von der heiligen Wirksamkeit der Offenbarung  
Gottes in Christo, dem Wirken des heiligen Geistes in der  
Menschenwelt empfangen haben muß. Hat das Gemüth einen  
solchen Eindruck einmal empfangen, so ist jener höhere Grad  
des Bewußtseins als die geheime Macht, die den Widerstrebenden  
zu immer neuem Widerstreben drängt, vorhanden, und die Sünde  
vermag sich in sich selbst zu vertiefen bis zum positiven Haß  
gegen Gott und sein erlösendes Wirken in der Menschheit.

\*) Hiermit scheint Bleek einverstanden, der Br. an d. Hebr. Abth. 2,  
S. 181. 197, dergleichen Tholud in seinem Kommentar zu diesem Briefe  
S. 268 f.



— Ob Christus die lästernden Pharisäer als Solche betrachtete, die die Sünde gegen den heiligen Geist schon begangen hätten, oder ob er sie nur vor derselben warnen wollte, das läßt sich nach der Form und dem Zusammenhange seines Ausspruchs durchaus nicht sicher entscheiden\*). Aber auch warum konnte er sie nur in so nachdrücklicher Weise, wenn sie auf dem Standpunkt ihres innern Lebens in dringender Gefahr waren diese Sünde zu begehen. Sollte man die Sünde gegen den heiligen Geist nur von Wiedergeborenen begangen werden können, so würde folgen, daß wir diese Pharisäer als Wiedergeborene aus dem h. Geist zu betrachten hätten. Und in der That bedenken sich die ältern Theologen, die jenen Satz behaupten, nicht auch diese Folgerung auf sich zu nehmen; aber zu welcher verderblichen Abschwächung des Begriffes der Wiedergeburt dieß führen muß, läßt sich leicht voraussehen\*\*). — Was aber die Stelle des Briefes an die Hebräer betrifft, so sagt sie zwar, daß Wiedergeborene in jene Sünde fallen können, aber nicht, daß sie nur von Wiedergeborenen begangen werden könne. —

Die Besetzung setzte, wie wir gesehen haben, schon das objektive Gegenüberstehen göttlicher Offenbarung in der Geschichte voraus; die Lästerung des heiligen Geistes, diese höchste und

\*) Damit stimmt auch Neander überein, dessen Auffassung des Zusammenhanges, in seinem Leben Jesu S. 418 f., mir die allein richtige zu sein scheint.

\*\*). Vgl. Quenstedt a. a. O. th. 95, p. 77. Pharisei — pro non renatis haberi non possunt, quia per verbum et acceptam circumcisionem, legitima tum regenerationis media, fuerunt regeneriti. Imo veritatem divinam eos agnovisse si non aliunde vel solo ipsorum officio et cathedra Mosis, ad quam ipse Christus auditores amandat, constare posset. — Freilich war diese Annahme ganz consequent, wenn einmal einerseits an die Kindertaufe als solche die Wiedergeburt angeknüpft und andererseits „die Sacramente des Alten Testaments“ denen des Neuen spezifisch gleichgesetzt wurden.

intensivste Steigerung der Sünde; ist hiernach nur als Unterdrückung einer schon eingetretenen Bewegung des innern Lebens durch die Wirksamkeit der Gnade möglich.

Christus bezeichnet die Lästerung des heiligen Matth. 12; 31. 32 parat. als diejenige Sünde, welche niemals werde vergeben werden. Unfre ältern Dogmatiker haben im Einverständnis mit mehreren Kirchenvätern und Scholastikern den Grund dieser Unvergeßlichkeit richtig erkannt. Er liegt nicht darin, daß die göttliche Gnade sich dem versage, der in aufrichtiger Reue ihre Vergebung für diese Sünde suchte, sondern darin, daß, wer sich derselben schuldig gemacht, die subjektiven Bedingungen der Vergebung, eben diese Reue und dieß Verlangen nach der göttlichen Gnade nicht mehr zu erfüllen vermag, weil die Steigerung der Sünde bis zu diesem Gipfel die Fähigkeit dazu in ihm zerstört hat<sup>\*)</sup>. Denn Niemandem ist der Rückweg zu Gott verschlossen, der ihn sich nicht selbst verschließt. Darum werden diejenigen, welche sich ihn noch nicht verschlossen haben, weil das Mittel der Rettung, die Erlösung, ihnen überhaupt noch nicht dargeboten worden, unstreitig noch jenseits der Grenzen des irdischen Lebens in den Stand gesetzt werden diesen Rückweg, wenn sie wollen, einzuschlagen. Und dieß bezieht sich natürlich auch auf diejenigen, denen, wiewohl sie dem äußern Gebiet der christlichen Kirche angehören, doch in ihrem ganzen Leben das eigentliche Wesen des Evangeliums niemals entgegengetreten ist; ja wir dürfen hoffen, daß zwischen Tod und Weltgericht manche tiefe Mißverständnisse, wodurch Viele von der Aneignung der

<sup>\*)</sup> Quenstedt j. B., der in einer eignen quaestio untersucht, quanam sit vera causa irremissibilitatis peccati in Sp. S., sagt diesen Grund so: Distingue inter irremissibile ex parte vel Dei vel peccati in se, et sic nullum irremissibile peccatum datur, et inter tale ex parte personae peccantis, et sic irremissibile est peccatum in Sp. S. a. a. D. sect. 2, qu. 19 (p. 164).

Wahrheit abgehalten wurden, sich lösen werden. Aber mit diesen Hoffnungen hängt unantrennlich die Anerkennung zusammen, daß auch noch jenseits des irdischen Lebens der Mensch in jene unauslöschliche Sünde fallen kann.

ist aber diese Sünde schlechterdings unauslöschlich, so scheint es eine vollkommene Lösung des mit dem Eintreten des Bösen in die Welt gesetzten Zwiespaltes nicht zu geben, insofern ja vermöge der Unsterblichkeit der persönlichen Wesen das Böse immer in dem Willen irgend welcher Geschöpfe vorhanden sein würde. Es ist klar, daß an diesem Punkte die Frage um die sogenannte Wiederbringung aller Dinge, um die Wiederherstellung aller von Gott abgefallenen Wesen zur heiligen und seligen Gemeinschaft mit Gott in unsre Untersuchung eingreift. Wir müssen hier natürlich auf eine ausführlichere Behandlung dieses Problems verzichten und uns überdies bei dem, was wir darüber zu bemerken haben, auf das menschliche Geschlecht beschränken.

Rudröderst leuchtet ein, daß diejenigen apokalyptischen Vorstellungen, welche die Wiederbringung in dem Zwischenzustande zwischen dem Tode der Einzelnen und der allgemeinen Auferstehung sich verwirklichen lassen, die neutestamentliche Eschatologie in ihrem Kern verletzen. Damit streitet nicht bloß, daß die heilige Schrift, wie wir schon früher erklärten, ein immer schärferes Auseinandertreten des Reiches Gottes und seines Gegenseitiges bei nahender Vollendung des Erstem lehrt, sondern damit vermag auch das von ihr verkündigte Weltgericht nach Ablauf der irdischen Geschichte auf keine Weise zusammenzubestehen; es würde unter jener Voraussetzung eben nichts mehr zu scheiden und zu richten haben. Damit fallen denn auch von selbst einige der am häufigsten gebrachten Beweisstellen für die Wiederbringung hinweg, z. B. 1 Kor. 15, 22, auch wohl Röm. 5, 18, 19; sie würden, wenn sie die allgemeine Wiederbringung enthielten,

dieselbe in jenen Zwischenzustand verlegen, von welchem sie durch jene Lehramente entschieden ausgeschlossen ist. Jedemfalls also ist diese Erwartung, wenn sie sich sonst zu begründen vermag, an die fernern Thronen nach der allgemeinen Auferstehung zu verweisen.

Aber auch bei dieser Fassung wird sich ein Schriftbeweis für die Wiederbringung nur dann führen lassen, wenn man die in der Schrift nicht begründete Vorstellung zu Hülfe nimmt, daß mit dem, was an sich Tendenz und Bestimmung der göttlichen Anordnung ist, der wirkliche Erfolg derselben schlechtthin zusammenfallen müsse, mit andern Worten, daß Gott seine Anordnungen nicht durch das freie Verhalten der Menschen zu bedingen vermdge. Hiernach sind die Beweisstellen Joh. 12, 32. Phil. 2, 10. 11. Kol. 1, 20. Röm. 11, 32. 1 Tim. 2, 4. 6. 1 Joh. 2, 2 und ähnliche zu beurtheilen.

Was aber die Gründe für die Apokatastasis betrifft, die aus dem innern Zusammenhange des christlichen Bewußtseins entspringen, so wird sich Niemand wirklich in sie hineinendenken können, ohne ihre Stärke lebhaft zu fühlen. Dennoch vermdgen wir sie nicht als entscheidend zu betrachten. Es scheint nach der Bemerkung, von der wir eben ausgingen, undenkbar, daß die Weltentwicklung mit einem unaufgelösten Zwiepsalt abschließe, daß der Gegensatz gegen den göttlichen Willen in dem Willen irgend welches Geschöpfes sich behaupte. Dieser Knoten ist indessen zunächst schon ein richtiger Begriff der Strafe. Der Gegensatz gegen den göttlichen Willen behauptet sich eben nicht, sondern ist ein schlechterdings abertwundener, wenn der ganze Zustand der Wesen, in denen er ist, Strafzustand ist, so daß das gebundene Böse den reinen Einklang der zum göttlichen Reiche verklärten Welt durchaus nicht mehr zu führen vermag. Seine Weltidee wird Gott zuverlässig verwirklichen nach allen ihren Momenten; aber ob ein bestimmtes Individuum in diese vollen-

ders Verwirklichung eingreifen wird als lebendiges Glied; darüber läßt sich a priori nichts entscheiden. Der mannichfaltigen Weisheit Gottes (Eph. 3, 10) stehen der Mittel und Wege, um ihren Zweck zu erreichen; unendlich vielfache zu Gebote; entzieht sich der Einzelne auf immer der Stelle, an der er ein Akkord sein sollte in der Harmonie des Ganzen, so hat die schöpferische Ordnung gewiß andertweilig dafür gesorgt, daß zu dieser Harmonie nichts fehle; er selbst aber wird dieselbe sogar durch den Gegensatz und wider Willen bejahen müssen.

Doch scheint die Idee der göttlichen Liebe als des höchsten Princips schlechterdings eine affirmative Lösung des Zweifels zu fordern, eine solche, welche im letzten Resultat der Weltentwicklung kein persönliches Wesen zurückläßt, das nicht mit Gott verfährt, in der Einheit mit seiner Liebe beseligt wäre. Allein wenn die Wirksamkeit dieser Liebe einmal in der Weise einer metaphysischen Nothwendigkeit vorgestellt wird, so sinkt die Entwicklung der sittlichen Welt und ihre göttliche Leitung unaufhaltsam zu einem bloßen Naturproceß herab. Daß aber die Wiederbringungslehre in dieser Gestalt die wesentlichsten Grundlagen des Christenthums antastet, das kann uns nach den Ergebnissen unsrer bisherigen Untersuchungen gewiß nicht zweifelhaft sein. Der Liebe ist es wesentlich sich wie in ihrem eignen Sein so in ihrer Offenbarung und Wirksamkeit durch Freiheit zu vermitteln und zu bebingen. Ihre Macht bewährt sie dadurch, daß sie, wo noch irgend ein sittlicher Lebenskeim vorhanden ist, ihn auch zu entwickeln wissen wird\*); aber allerdings vermag der

\*) Wenn die Verdammniß das zur höchsten Intensität gesteigerte Schuldbewußtsein wäre, wenn das ganze persönliche Dasein der Verkornen in dem Gefühle des tiefsten sittlichen Schmerzes aufginge, wenn ihr Zustand als der einer geduldigen Resignation und Ergebung in den heiligen Willen Gottes gedacht werden müßte, so wäre in ihnen ein solcher durch die göttliche Liebe zu entsaltender Lebenskeim unstreitig noch vorhanden. Darum

Mensch diesen Lebenskeim und damit jeden Anschließungspunkt für das befreiende Wirken der Liebe in sich selbst zu zerflören. Es ist eine grundverkehrte Vorstellung, ein häßlicher Versuch den Gegensatz von Seligkeit und Verdammniß aus einem Gesetz der Schönheit zu erklären, daß Etlliche ewig verloren gehen müßten, damit das Licht des Schattens als seiner Folie nicht entbehre; aber daß Etlliche ewig verloren gehen können, das ist allerdings in dem Mysterium der menschlichen Freiheit gegründet. Und wenn nun die Erfahrung zeigt, daß Viele dem heiligsten Wert der göttlichen Liebe wirklich widerstreben, warum soll es unmöglich sein, daß dieses Widerstreben gegen Gott sich auch jenseits des irdischen Lebens immer wieder erneuere und so in endlose Zeiten fortsetze, woraus sich denn selbst für diejenigen, denen die Strafe nur verständlich ist unter Voraussetzung der noch fortbauern den Sünde (des sündigen Zustandes), der in jeder Beziehung unselige Zustand der Widerstrebenden von selbst ergibt.

Die obigen Bestimmungen sind auch dann noch gältig und zur Widerlegung hinreichend, wenn dieser Einwurf gegen die endlose Verdammniß in verstärkter Gestalt, nämlich bezogen auf das persönliche Individuum und auf die das ganze Geschick desselben überschauende Allwissenheit seines Schöpfers, wiederkehrt, in der Art etwa, daß Gott vermöge seiner Liebe dieses bestimmte Individuum gar nicht erschaffen haben würde, wenn er es als ein solches erkannt hätte, welches durch seine Sünde einer nie

---

führt die in Erblams Abhandlung über die Lehre von der ewigen Verdammniß (Stud. u. Krit. 1838, H. 2, S. 384—494) mit vielem Scharfsinn entwickelte Vorstellung von diesem Zustande, aus der die obigen Füge entlehnt sind (vgl. S. 454. 55. 58. 59), wie sie zu ihrer Wurzel einen unrichtig gebildeten Begriff von der Strafe hat (vgl. S. 422 f.), in ihrem Resultat unausweichlich zu der von Erklam selbst entschieden abgelehnten Wiederbringungslehre.

endenden Verdammniß verfallen würde. Denn was die Beziehung auf den Einzelnen betrifft, so haben wir im dritten Buch, besonders im vierten Kapitel der ersten Abtheilung zur Genüge eingesehen, daß er, insofern er durch Gott ist, auch fähig und bestimmt ist an seinem Orte die Idee der Menschheit zu realisiren, und daß hierin alle Einzelnen einander vollkommen gleichgestellt sind. Es ist schlechthin nur das eigne Thun der einzelnen Persönlichkeit und zwar, da Gott sie auch nach jener unseligen Urrentscheidung noch nicht verworfen hat, nur ein neu hinzukommendes verkehrtes Thun, durch welches sie sich selbst dem ewigen Verderben weiht. Damit widerlegen sich denn auch von selbst die Anklagen auf Inhumanität, welche neuere Widersacher des Christenthums gegen die Lehre von der ewigen Verdammniß erhoben haben. Sie können nur für ein Zeugniß gelten, daß es den Anklägern eben gänzlich an dem Begriff der kreatürlichen Freiheit mangelt. Jedenfalls könnte die wissenschaftliche Bearbeitung der christlichen Lehre mit solchen Gegnern in einen weitem Streit hierüber sich erst dann einlassen, wenn sie die furchtbaren Verwüstungen, welche die Sünde schon hier in dem Leben unzähliger Menschen anrichtet, von ihren Vorstellungen aus auf befriedigende Weise erklärt haben werden.

Wie nun aus diesen innern Gründen die allgemeine Wiederbringung sich nicht erweisen läßt, so ist sie durch den vorliegenden Ausspruch Christi über die Lästerung des heiligen Geistes entschieden ausgeschlossen. Die Möglichkeit endloser Verdammniß ist, wie wir gesehen haben, in der Willensfreiheit der persönlichen Geschöpfe gegründet; daß sie für irgend welche Wesen wirklich wird, können wir nur aus göttlicher Offenbarung wissen.

Doch liegen außer dieser furchtbaren Verkündigung zugleich große Verheißungen in dem Ausspruch Christi verborgen. Daß das Futurum in dem Satze: *πάντα ἁμαρτία καὶ βλασφημία*

ἀποθῆσθαι τοῖς ἀνθρώποις, Matth. 12, 31, vgl. Marci 3, 28. Luc. 12, 10, neben dem zukünftig Wirklichen auch das bloß Mögliche bezeichnen kann, daran ist freilich kein Zweifel; doch finden wir hier in dem Zusammenhange gar keine Veranlassung und Berechtigung von der eigentlichen Bedeutung des Futurums abzugehen. Halten wir sie fest, so ist nach diesem Wort eine Zeit zu erwarten, wo alle Sünden der Menschen mit der einzigen Ausnahme der Gotteslästerung Vergebung finden. Wenn es nach einem andern Ausspruch Christi nur Wenige sind, die den schmalen Weg zum Leben finden, Viele dagegen, die auf dem breiten Wege zum Verderben wandeln, Matth. 7, 13. 14, so ist dieß Verderben doch nicht schlechtlin identisch mit der ewigen Verdammniß; es gehen Viele im irdischen Leben aus damit für den auf ihren Tod unmittelbar folgenden Zustand verloren, denen doch noch eine Rettung bevorsteht. Eben so wenig können wir uns befugt achten das οὐτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὐτε ἐν τῷ μέλλοντι mit Beiseitsetzung des darin enthaltenen Gegensatzes bloß für οὐδέποτε zu nehmen. Unter allen von Wetstein zu dieser Stelle beigebrachten rabbinischen Parallelen ist nur Eine, die aus Cod. Hasidim, in welcher der Ausdruck auf obige Weise verstanden werden kann; die übrigen weisen bestimmt auf die eigentliche Bedeutung hin, der übrigens auch jenes Citat durchaus nicht widerspricht. Mithin ist in dem Ausspruch des Herrn allerdings von einer Sündenvergebung im αἰῶνι μέλλοντι die Rede. Der αἰῶνι μέλλοντι ist aber keinesweges die Zeit und der Zustand, welcher unmittelbar auf den Tod des Einzelnen für ihn folgt, sondern die Periode des offenbaren, also des vollkommen verwirklichten Messianischen Reiches, welche erst nach Auferstehung und Weltgericht eintritt. So gewährt das Wort Christi auch in Beziehung auf diejenigen, welche sich hier gegen die göttlichen Offenbarungen verstocken und darum im Weltgericht nur ein Urtheil der Verwerfung zu erwarten haben, nicht zwar ihnen

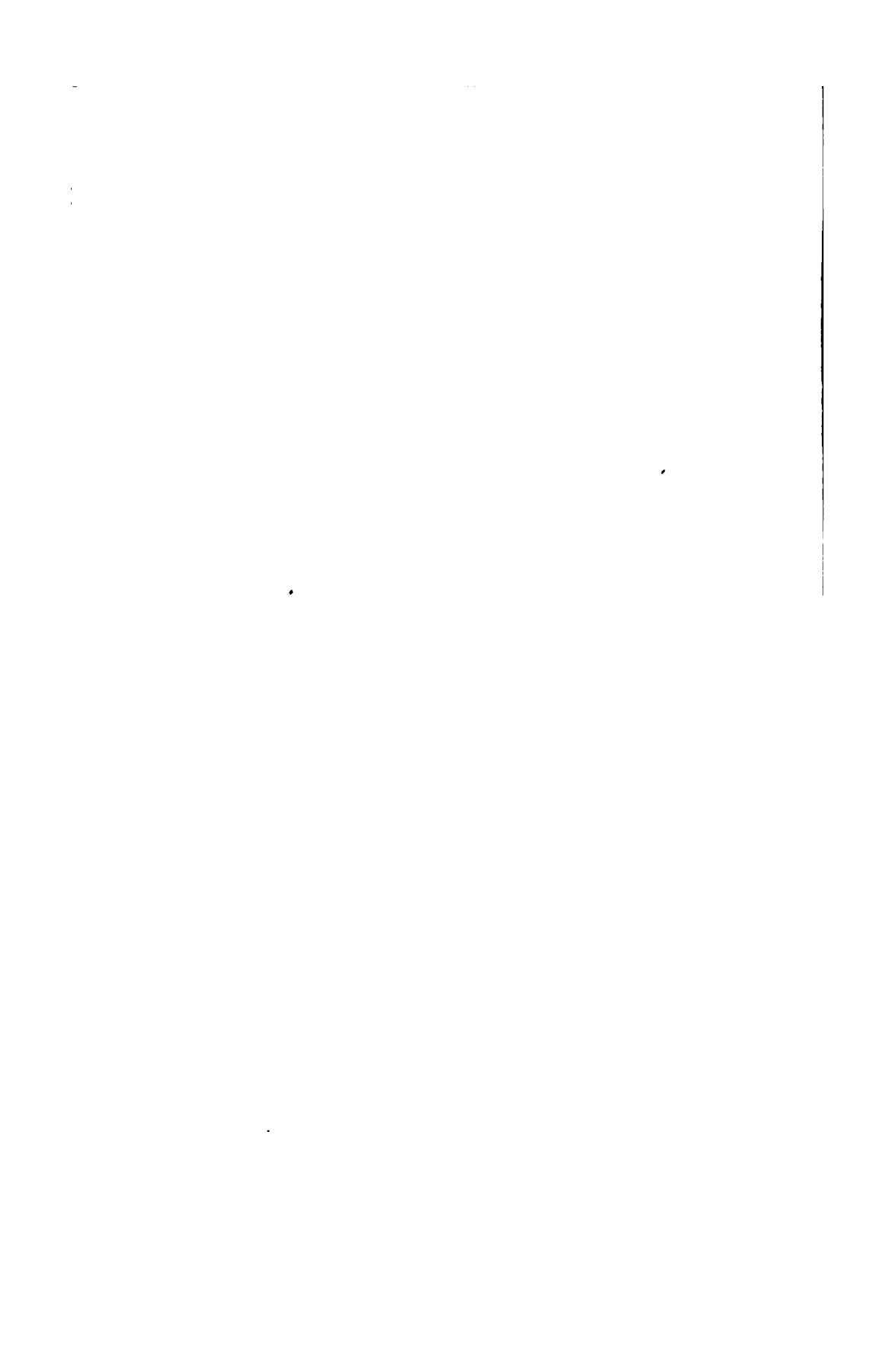


selbst, insofern sie ja eben sein Wort verachten, aber doch seiner Gemeinde eine Hoffnung der Rettung in den fernsten Aonen.

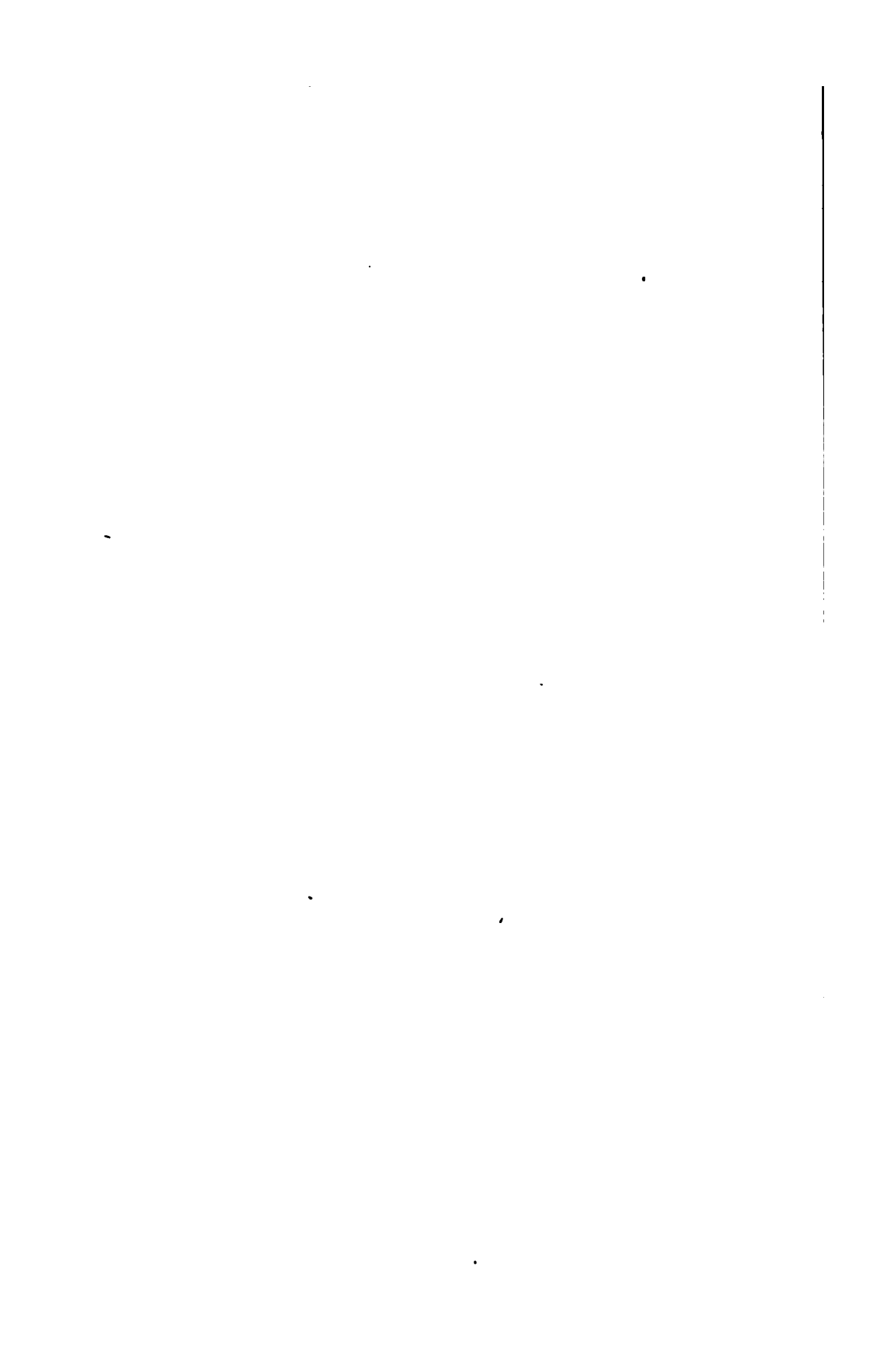
Aber indem der Ausdruck des Erlösers durch diese Andeutung die Wiederbringungslehre bis zu einem gewissen Punkte begünstigt, verneint er zugleich entschieden die von ihm behauptete ausnahmslose Allgemeinheit der ἀνομιάνοσις. Die göttliche Liebe zieht Alles zu sich, was ihrem heiligen Zuge nicht widerstrebt; diejenigen aber, die sich selbst hartnäckig an das letzte, was schlechterdings nicht sein soll, das Böse, werden mit ihm als todtte Schlacke ausgeschieden aus dem Läuterungs- und Verklärungsproceß der Welt, welche, nun ganz Reich Gottes geworden, ihre Vollkommenheit als organische Totalität in sich selbst hat, ohne dazu des Bösen zu bedürfen. Wie die Heiligung zu ihrem Ziele eine solche Befestigung im Guten hat, in welcher jede fernere Möglichkeit des Bösen aufgehoben ist, und welche doch, insofern der Geheiligte darin die reinste Bejahung seines Wesens, das vollkommenste Selbstsein besitzt, zugleich die höchste Freiheit ist, so vollendet sich die Entwicklung des Bösen in einem Zustande, in welchem das Nichtwollen des Guten zugleich zu einem vollkommenen Nichtkönnen, in welchem die von Gott beharrlich abgewandte Persönlichkeit gleichsam zu einer Versteinering in der Stunde geworden ist. Das ist der Wurm, der nicht stirbt, das Feuer, das nicht verlischt, — die Selbstheit, die sich schlechterdings nicht beugen will, um wahrhaft erhoben zu werden, die nicht sterben will, um zu leben, ganz Haß und doch völlig ohnmächtig, unablässig wüthend gegen Gott, den sie doch als den allmächtigen Schöpfer aller Wesen zu erkennen gezwungen ist.

## Schluf.

Der Schluß unsrer Darstellung der Lehre von der Sünde führt uns zu ihrem Anfange zurück. Eine rein theoretische Lösung des Weltproblems wäre möglich, wenn das Böse nicht wäre, das Böse, welches sich nicht im Proceß der Weltentwicklung von selbst auflöst als ein vorübergehendes Moment, sondern von dem sich beharrlich verstockenden Willen des persönlichen Geschöpfes festgehalten zu werden vermag durch grenzenlose Zeiträume. Die Existenz der Religion überhaupt ist nicht schlechterdings bedingt durch das Vorhandensein der Sünde; auch ohne diese bedürfte der menschliche Geist einer lebendigen Erkenntniß als sie etwa Spinoza ihm zu gewähren vermag; wohl aber könnte er ohne sie glauben mit jenem methodologischen Grundsatz des Spinoza auszureichen, welcher uns lehren will der Welt mächtig zu werden durch die bloße Betrachtung. Das Böse ist der harte Fels, an dem dieser Glaube scheitert, so gewiß Niemand der Sünde in ihm mächtig wird durch die bloße Betrachtung. Denn dieß wäre nur dadurch möglich, daß er sie als nothwendiges Moment der Weltidee verstehen lernte, womit das Böse aber nicht erkannt wird, um es zu überwinden, womit es vielmehr nur geleugnet wird, um desto gewisser seiner Macht zu verfallen. Und doch giebt es ein Erkennen, welches das Böse ideal überwindet, so weit es noch nicht real vernichtet ist, aber es ist ein Erkennen, das aus einer Praxis stammt, Joh. 8, 31. 32. Die Religion hat wesentlich eine Seite an sich, nach welcher sie Theorie ist; aber in ihrem tiefsten Princip ist sie Praxis, die innerste That des Geistes. Und eben hier dem Bösen gegenüber,



Goethe's *Grossheim*. p. 596.



Goethe's *Proserpina*. p. 596.

